أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ (الحدیث)

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ کی کتب کے ابتدائی خطبات
میں سے بعض منتخب خطبات کا قیمتی مجموعہ

تالیف

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ

۱۲۸۰ - ۱۳۶۲ھ
۱۸۶۳ - ۱۹۴۳ء

ویلفیئر اینڈ ایجوکیشنل ٹرسٹ رجسٹرڈ

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

النخب من الخطب

بعد الحمد والصلوۃ، احقر کے بعض رسائل ایسے ہیں کہ جس کو ان رسائل کے موضوع سے ذرا بھی مناسبت ہو تو اس کے لیے خود ان کا دیباچہ ایک تحقیقِ مستقل اور قائم مقام پورے رسالہ کے ہوسکتا ہے اور احقر مدت سے ان مسائل کی زبانی تقریر کے وقت مخاطبین کو اکثر ان دیباچوں کے مطالعہ کا مشورہ دیا کرتا ہے مگر ان سب کا بہم پہنچانا مختلف ابواب سے ہر شخص کے لیے تکلّف سے خالی نہیں، اس لیے کبھی کبھی جی میں آیا کرتا تھا کہ اگر ایسے دیباچے ایک جگہ جمع ہو کر طباعت میں آجائیں تو ہر شخص کو مقصود تک آسانی سے رسائی ہو سکے۔

اتفاق سے ایک ایسے ہی جلسہ میں ایک بار جو اس خیال کو ظاہر کیا تو بعض[1] احباب نے نہایت رغبت سے اس کی درخواست کی اور چھاپنے کا عزم ظاہر کیا، اس لیے ان دیباچوں کو جمع کرتا ہوں اور ”النخب من الخطب“ سے ملقّب کرتا ہوں اور ممکن ہے کہ اثنائے جمع میں بعض دوسرے[2] جامع اور مختصر مضامین بھی جو دیباچے میں نہیں ہیں تبعاً ملحق کر دیے جائیں۔

واللّٰہ المستعان وعلیه الثقة والتکلان.

کتبه أشرف علي

نصف ربیع الأول ۱۳۴۸ھ

---

[1] المراد محمد عثمان الدہلوی [2] چناں چہ ایسا ہی واقع ہوا۔

مکتوب محبوب القلوب

بخدمت بزرگے کہ از اختلاف درین مسئلہ با فرزند خود کہ عالم بود آویزش داشت

از اشرف علی عفی عنہ بگرامی خدمت مخدومی معظمی دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

کل الطاف نامہ نے معزز فرمایا، برابر جواب کے لیے تیار رہا مگر ہجومِ آیندگان وروندگان سے اس وقت تک اپنے ارادہ میں کامیاب نہ ہوسکا۔ اس وقت بیٹھا ہوں مگر ڈاک کے وقت تک امید نہیں کہ فراغت کرسکوں، کل ہی ڈاک میں غالبًا جاوے گا۔ جناب والا کو ہر طرح اللہ تعالیٰ نے بزرگی عطا فرمائی ہے، زیادہ عرض معروض کرنا خلافِ ادب سمجھتا ہوں مگر معاملہ ایسا آپڑا ہے جس میں مصلحت کے علاوہ مسئلہ کا بھی شمول ہے، اس لیے محبّت اور خیر خواہی جو آپ ہی کی عنایات کا اس عاجز پر عکس ہے مجبور کرتی ہے کہ کچھ عرض کروں۔ اور ایسے معروضات میں بدون اس کے کہ دل کھول کر کہے جاویں علیٰ وجہ الکمال ظاہر نہیں ہوسکتے۔ اس لیے قبلِ عرض مقصود اس قدر استدعا کرتا ہوں کہ میری قلم درازی معاف فرمائی جاوے۔ اور چوں کہ معاملہ تحقیقِ دین کا ہے اس لیے بے تکلّف جو خیالِ مبارک میں آوے ارشاد فرمایا جاوے اور مجھ کو بھی عرض کی اجازت دی جاوے، ان شاء اللہ تعالیٰ تمام پیچیدگیاں رفع ہوجاویں گی۔

اصولِ شرعیہ سے اور نیز قواعدِ عقلیہ سے یہ امر مسلم ہے کہ جو فعل نہ مامور بہ ہو نہ منہی عنہ، یعنی نصوصِ شرعیہ میں نہ اس کے کرنے کی ترغیب ہو اور نہ اس کے کرنے کی ممانعت ایسا امر مباح ہوتا ہے۔ اور ہر چند کہ مباح اپنی ذات میں نہ طاعت ہے نہ معصیت، مگر عوارضِ خارجیہ کے اعتبار سے ممکن ہے کہ کبھی وہ طاعت بن جاوے کبھی معصیت ہوجاوے، مثلاً چلنا کہ ایک فعلِ مباح ہے نہ اس پر ثواب نہ عقاب مگر ممکن ہے کہ اس میں کوئی ایسی مصلحت و منفعت ہو

جس سے یہ عبادت ہوجاوے، مثلاً مسجد یا مجلسِ وعظ کی طرف چلنا یا کسی کی عیادت یا تعزیت کے لیے چلنا، اور ممکن ہے کہ اس میں کوئی ایسی مضرت و مفسدہ ہو جس سے یہ معصیت ہوجاوے، مثلاً ناچ دیکھنے کو چلنا یا شراب خوری کے لیے چلنا۔ اور یہ بھی جاننے کی بات ہے کہ مضرت و مفسدہ دو قسم کا ہے: لازمی و متعدی۔ لازمی وہ جس سے خود فاعل کو ضرر پہنچے۔ متعدی وہ جس سے دوسروں کو ضرر پہنچے۔ سو جس طرح فعلِ مباح بوجہ لزومِ ضررِ لازمی کے واجب المنع ہوجاتا ہے اسی طرح بوجہ ترتب ضرر متعدی کے بھی ممنوع ہوتا ہے، مثلاً کوئی ایسا مریض جس کا مرض محسوس نہیں اور طبیب نے اس کو افطارِ صوم کی اجازت دے دی گو اس کو کھانا پینا علی الاعلان فی نفسہ جائز ہے مگر جس مقام پر احتمال ہو کہ کوئی دوسرا شخص یہ حالت دیکھ کر روزے کی بے وقعتی کر کے اپنا روزہ تباہ کردے گا اس مقام پر یہ امرِ جائز بھی ناجائز بن جاوے گا بلکہ اس کا اخفا ضروری ہوگا اور یہ امر بہت ہی ظاہر ہے۔

اب دوسرا قاعدہ سمجھنے کے قابل ہے کہ بعض افعالِ مباحہ تو ایسے ہوتے ہیں جن میں سرتا سر مصلحت ہی مصلحت ہے، اس کے تو مستحسن ہونے میں سب کا اتفاق ہوتا ہے، بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں سرتاپا مفسدہ ہی مفسدہ ہے اس لیے ممنوع ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہوتا بعض ایسے افعال ہیں جن میں کچھ مصلحت اور کچھ مفسدہ ہوتا ہے کسی کی نظر مصلحت پر ہوتی ہے اور مفسدہ کی طرف یا تو التفات ہی نہیں ہوتا یا اس کو قابلِ اعتبار نہیں سمجھتے یا اس میں کچھ تاویل کی گنجائش سمجھ لیتے ہیں، ایسا شخص اس کو جائز بلکہ مستحسن کہتا ہے۔ اور کسی کی نظر مفسدہ پر بھی ہوتی ہے خواہ مفسدہ لازم ہو یا متعدی، ایسا شخص اس کو ممنوع ٹھہراتا ہے، خواہ مصلحت پر نظر ہی نہ ہو یا اس پر بھی نظر ہو، کیوں کہ قاعدہ مقررہ ہے کہ جب حلت و حرمت کے اسباب کسی شے میں جمع ہوجاتے ہیں تو وہاں حرمت ہی کو ترجیح ہوتی ہے، ایسے امور ہمیشہ محلِ کلام و اختلاف رہا کرتے ہیں مگر اس میں اختلاف رفع کرنا اگر اہلِ اختلاف میں قدرے طلبِ حق و انصاف ہو بہت ہی سہل ہوتا ہے، اس لیے کہ صرف یہ بات دیکھ لینے کی ہوتی ہے کہ آیا اس میں کوئی مفسدہ تو نہیں، اگر کوئی مفسدہ نہ نکلے تو مانعین اپنی ممانعت کو چھوڑ دیں اور اگر مفسدہ نکل آوے تو مجوزین اپنے دعوائے جواز سے رجوع کریں گو اس میں مصلحتیں بھی ہوں، اس لیے کہ اوپر

مذکور ہو چکا کہ تعارض کے وقت منع کو ترجیح ہوتی ہے، البتہ اگر کسی مامور بہ میں کوئی مفسدہ ہو تو وہاں مفسدہ کی اصلاح کردی جاتی ہے، مگر مباح میں جب اصلاح دشوار ہو نفسِ فعل کو ترک کردینا لازم ہوتا ہے بلکہ مباح تو کیا چیز ہے اگر سنتِ زائدہ میں ایسے مفاسد کا احتمالِ قوی ہو اس کا ترک مطلوب ہو جاتا ہے۔ یہ سب قواعد کتبِ شرعیہ اصولیہ وفرعیہ میں موجود ومذکور ہیں۔

اب خیال فرمانا چاہیے کہ عملِ مولدِ شریف بہیت وقیودِ مخصوصہ ظاہر ہے کہ کسی دلیلِ شرعی سے نہ مامور بہ ہے اور نہ کسی دلیل سے ممنوع ہے تو فی حد ذاتہ مباح ٹھہرا۔ اب اسی قاعدۂ اولیٰ کے موافق ضرور ہوگا کہ اگر اس میں کوئی مفسدہ اعتقادی یا عملی مرتب نہ ہو، نہ لازمی نہ متعدی تو اس کے جواز یا استحسان میں کوئی کلام نہیں کرسکتا۔ اور اگر کوئی اس میں مفسدہ مرتب ہوتا ہو خواہ لازمی خواہ متعدی تو اس کے روکنے میں کوئی مضایقہ نہیں ہوسکتا، اس پر تو سب کا اتفاق ہے۔

اب اتنی سی بات میں اختلاف رہ گیا کہ آیا اس میں کوئی مفسدہ ہے یا نہیں؟ اور اسی بات میں اختلاف ہونے سے اس کے جواز وناجواز میں اختلاف طویل وعریض ہوگیا۔ سو مفسدہ کا ہونا نہ ہونا یہ کوئی دقیق بات نہیں جس میں بہت غور ونظر ومباحثہ کی حاجت ہو، مشاہدہ وتجربہ وتتبعِ حالتِ عاملین سے بسہولت معلوم ہوسکتا ہے۔ سو جہاں تک ان مجالس میں شرکت کا اتفاق ہوا اکثر عاملین کے عقائد یا اعمال میں غلو وافراط پایا گیا، جس کی تفصیل محتاجِ بیان نہیں۔ سو بنا بر قاعدۂ مذکورہ سابق ان عاملین کے حق میں تو اس عمل کو ممنوع کہنے میں کسی قسم کا شبہ ہی نہیں، البتہ یہ شبہ شاید ہو سکے کہ جس کو غلو ہو اس کو روکنا چاہیے اور محتاط خوش عقیدے کو کیوں روکا جاوے تو اس کا جواب اوپر کی تقریر سے معلوم ہو چکا ہے کہ جس طرح ضررِ لازمی سے بچنا واجب ہے اسی طرح ضررِ متعدی سے بھی۔ جس حالت میں کسی شخص نے گو احتیاط کے ساتھ یہ عمل کیا مگر دوسرے دیکھنے والے اس سے سند پکڑ کر بے احتیاطی کرتے رہے تو ضررِ متعدی ظاہر ہے۔

اب اس قاعدہ اور حکم کی تائید کے لیے ایک آدھ نظیر پیش کرتا ہوں۔ کسی نعمتِ جدیدہ کی خبر سن کر سجدۂ شکر کرنا حدیثِ صحیح سے ثابت ہے اور پھر بھی ہمارے امام ہمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو مکروہ فرماتے ہیں، چناں چہ کتبِ فقہ میں مذکور ہے۔ اس کی وجہ بقول علامہ شامی صرف یہی ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ عوام اس کو سنتِ مقصودہ نہ سمجھ جاویں۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ عوام کی غلط

اعتقادی کے احتمال پر خواص کے لیے بھی وہ فعل مکروہ قرار دیا گیا، حالاں کہ جواز اس کا نص سے ثابت ہے اور مسنون ہونا بھی اس کا مسلّم ہے، مگر سنت زائدہ ہے، سنتِ مقصودہ نہیں۔ جب عقیدے میں اتنے فرق سے حکم کراہت کا کردیا جاتا ہے تو جو چیز سنت بھی نہ ہو صرف مباح یا مستحسن ہو اور اباحت واستحسان بھی اس کا محض قیاسی ہو منصوص نہ ہو اور افراط بھی عقیدے میں اس درجہ عوام نے کرلیا ہو کہ فرض وواجب سے زیادہ مؤکدہ قرار دے دیا ہو تو اس حالت میں خواص کے لیے بھی حکم بالکراہت کیوں نہ کیا جاوے گا؟

دوسری نظیر یہ ہے کہ درمیانِ اذان واقامت مغرب کے دو رکعت نفل پڑھنا حدیث سے ثابت اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو مکروہ فرماتے ہیں۔ اس کی وجہ بھی یہی احتمال اعتقادِ سنتِ مقصودہ ہے۔ اس احتمال کا موجبِ کراہت ہونا خود حدیث سے ثابت ہے، چناں چہ اسی حدیث: تنفل بين الأذان والإقامة میں حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تیسری بار میں ارشاد فرمایا: "لمن شاء". اس کی وجہ راوی فرماتے ہیں: كراهة أن يتّخذها الناس سنة.

تیسری نظیر یہ ہے کہ صلوٰۃِ جنازہ میں فاتحہ پڑھنا احادیث سے ثابت اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو منع فرماتے ہیں۔ یہاں بھی یہی وجہ ہے کہ نمازِ جنازہ اصل میں دعا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فاتحہ جو ثابت ہے وہ بھی بطریقِ دعا ہے، سو اگر اس کو علی وجہ التلاوت کسی نے پڑھ دیا تو کراہت آجاتی ہے۔ پھر صرف اسی شخص کو نہیں منع کیا بلکہ مطلقاً منع کردیا تاکہ یہ عادت شائع نہ ہو۔ اور بھی بے شمار اس کی نظائرِ فقہیہ موجود ہیں۔ ان سب نظائر سے یہ امر كالشمس في نصف النهار واضح ہوگیا کہ جس طرح اپنے عقیدہ ودین کی حفاظت ضرور ہے عوام کے عقیدے ودین کی حفاظت بھی ضرور ہے۔ اب ممکن ہے کہ بعض کرنے والے احتیاط کرلیں، مگر عوام جو ان کے معتقد ومقلّد ہیں اُن کو نہ ان خرابیوں پر نظر ہے، نہ ان سے بچنے کی احتیاط، نہ ان کو یہ خبر کہ ہمارے بزرگوں کے اور ہمارے عمل میں کیا فرق ہے، صرف انھوں نے یہ دیکھ لیا کہ ہمارے فلاں بزرگ یہ عمل کرتے ہیں، پس خود بھی جس طرح چاہا کرنے لگے۔ اس کی احتیاط اہل طریقت نے یہاں تک فرمائی ہے کہ جس شخص کو سماع بشرائط جائز اور مباح ہو وہ ایسے شخص کے روبرو بھی نہ سنے کہ جس کو مباح نہیں، تاکہ وہ تقلیدِ بے بصیرت کرکے خراب نہ

ہو۔ اب خیالِ مبارک میں آ گیا ہوگا کہ جو لوگ ان اعمال کو منع کرتے ہیں ان کی غرض اور علت کیا ہے؟ یعنی وہ ان اعمال کو فی حد ذاتہا مکروہ و ممنوع نہیں سمجھتے بلکہ ان کو مباح بہ اباحتِ اصلیہ و مستحسن بحسنِ عقیدت و نیت جانتے ہیں، مگر ان عوارضِ خارجیہ کی وجہ سے کراہت کا حکم کرتے ہیں، مرتکبِ عوارض کے لیے تو بوجہ ضررِ لازم کے، اور محتاط کے لیے بوجہ ضررِ متعدی کے۔ اس طور پر منع کرنے والوں پر کسی قسم کی ملامت نہیں ہوسکتی بلکہ بوجہ اہتمام حفظِ نظامِ دین کے مستحقِ اجر ہوتے ہیں۔ ہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ بعض مانعین تو اس تفصیل کے ساتھ منع نہیں کرتے اور نہ کوئی قید لگاتے ہیں، علی الاطلاق کہہ دیتے ہیں کہ مجلسِ مولود شریف ممنوع و بدعت ہے۔ سو بات یہ ہے کہ مانعین میں بعض تو متشدد ہیں، ان کے قول کی تو تاویل ضروری نہیں اور بہت سے بندگانِ الٰہی منصف و محقّق ہیں، ان کا اطلاق حکم بالکراہت محض لفظ میں ہے مراد ان کی عملِ مقید متعارف ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی مفتی محقّق کہے کہ رہن رکھنا حرام ہے۔ ہر چند کہ لفظِ رہن اس کے کلام میں مطلق ہے جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ غضب ہے اللہ تعالیٰ تو رہن کو حلال فرماویں اور یہ حرام کہتا ہے مگر ہر عاقل سمجھ سکتا ہے کہ مراد اس کی مطلق نہیں ہے، بلکہ وہی رہن جس میں حقیقتاً یا حکماً انتفاع مشروط ہوتا ہے، اور اس زمانہ میں متعارف ہے، اسی کو حرام کہتا ہے، سو وہ یقیناً حرام ہے۔ اسی طرح مانعِ مولود گو صرف مولود منع کر رہا ہے مگر مراد اس کی وہی مولود ہے جس میں افراط و تفریط ہے، ممنوع تو اصل میں اسی کو کہہ رہا ہے مگر جو مجلس افراط و تفریط سے خالی ہو وہ گو خود ممنوع نہیں مگر اس وجہ سے کہ دوسرے لوگوں کے لیے ذریعہ افراط و تفریط کا ہے دائرۂ منع میں اس کو داخل کر دیا ہے۔ اس اطلاقِ لفظی و تقییدِ مرادی کی نظیر حدیث میں آئی ہے۔ حضورِ اقدس ﷺ نے ایک مسافر روزہ دار کو ملاحظہ فرمایا کہ غلبۂ حرارت و تشنگی سے بے ہوش ہوگیا ہے، ارشاد فرمایا: ”**ليس من البرِّ الصيام في السفر**“. یعنی سفر میں روزہ رکھنا اچھا نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ روزہ رکھنا سفر میں جائز ہے پھر بھی آپ نے مطلق لفظ سے ممانعت فرمائی۔ وجہ اس کی یہی ہے کہ گو لفظ مطلق ہے مگر مراد اس سے یہی ہے کہ ایسی حالت میں روزہ رکھنا اچھا نہیں۔

خلاصہ یہ کہ لفظ کا مقید ہونا کبھی لفظ سے ہوتا ہے اور کبھی قرینہ سے۔ اس تفصیل سے یہ

شبہ بھی رفع ہوگیا کہ ان اعمال کو ہزاروں بزرگ کرتے چلے آئے ہیں، اب کیوں منع کرتے ہیں؟ وجہ رفع ہونے کی یہ ہے کہ وہ بزرگ خلوص واحتیاط وصحتِ عقیدہ کے ساتھ کرتے تھے اور ان کے زمانہ میں عوام نے یا تو غلو نہ کیا ہوگا، یا اس غلو کی ان کو اطلاع نہ ہوئی ہوگی، یا یہ گمان نہ ہوگا کہ کوئی شخص ہماری اقتدا کرے گا، یا یوں سمجھے ہوں گے کہ اگر کسی نے اقتدا کی تو وہ یہی احتیاط کرے گا۔ اس وجہ سے ان بزرگوں پر نہ اعتراض کرنا ممکن ہے اور نہ سند پکڑنا صحیح ہے، کیوں کہ ان کی اور ہماری حالتوں میں یا زمانوں میں بہت فرق ہے، اور نہ مانعین پر شبہ ہوسکتا ہے، اس لیے کہ وہ اصل فعل کو منع نہیں کرتے بلکہ ان مفاسد کا انسداد کرنا چاہتے ہیں اور خود اس لیے شریک نہیں ہوتے کہ عوام ہماری سند نہ پکڑیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ جنھوں نے یہ فعل کیا تھا ان کی نیت بھی اچھی تھی، اور اس وقت مفاسد نہ تھے یا وہ متعدی نہ ہوتے تھے، اور جو نہیں کرتے اور احتیاط رکھتے ہیں ان کی نیت بھی درست ہے۔ البتہ جو شخص یوں کہے کہ خود یہ عمل ہی اپنی ذات میں ممنوع ہے خواہ کوئی ضرر لازمی یا متعدی ہو یا نہ ہو وہ متشدد ہے، یا جس شخص کو اطلاع ہوجائے کہ واقعی عوام کی حالت عقیدہ اور عمل کی اچھی نہیں اور یہ بھی سمجھ گیا ہو کہ واقعی خواص کے عمل کا اثر عوام پر پڑتا ہے اور عوام سند پکڑ کے بے احتیاطیوں میں مبتلا ہوتے ہیں اور یہ بھی اس کو تجربہ ہوگیا ہو کہ اب عوام کے افراط وتفریط کی اصلاح بدون اس کے نہایت دشوار ہے کہ اصل عمل ہی کو احتیاطاً وانتظاماً ترک کردیں، ان سب امور پر مطلع ہوکر پھر بھی اس کا معمول رکھے وہ مداہن ومتہاون فی الدین ہے۔ امید ہے کہ تقریرِ تفصیلِ ہٰذا سے تمام تر پیچیدگیاں حل ہوگئی ہوں گی۔

واللّٰہ تعالی أعلم بالصواب وعندہ علم الکتاب، فقط.

تمام شد مکتوب محبوب القلوب

حضرت! میں تحقیقِ مسئلہ سے اپنی فہمِ ناقص کے موافق فارغ ہوا۔ میری دلی خوشی یہ ہے کہ جو مجھ سے غلطی ہوگئی ہو بے تکلّف اس پر متنبہ فرمادیں، ان شاء اللہ تعالیٰ اعتراف وتسلیم کرلوں گا۔ زیادہ بجز اشتیاقِ ملازمت واستدعائے دعائے خاتمہ بالخیر کیا عرض کروں، والسلام۔

مضمون وعظ السرور متعلّقہ عید المیلاد

یہاں دو مقام پر کلام ہے: ایک دلائلِ تعیید کے غیر مشروع ہونے کے۔ دوسرے جواب اہلِ تعیید کے دلائل کے۔ سو امرِ اوّل کا بیان یہ ہے کہ اس میں چند دلائل ہیں:

نمبر۱۔ قرآن مجید میں ہے:

﴿اَمْ لَهُمْ شُرَكٰٓؤُا شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَاْذَنْۢ بِهِ اللّٰهُ﴾[1]

اس سے ثابت ہوا کہ کوئی امر بدون اذنِ شرعی دین کے طور پر مقرر کرنا ناجائز ہے اور بدعت یہی ہے، یہ تو کبریٰ ہوا اور صغریٰ ظاہر ہے کہ یہ عمل کہیں وارد نہیں، جزئیاً تو ظاہر ہے اور کلیاً بھی نہیں اور یہ محتاجِ بیان ہے، کیوں کہ اہلِ ابتداع اس کو کسی کلیہ میں داخل کر سکتے ہیں مگر وہ ادخال بدلیلِ قوی غیر صحیح ہے۔ وہ دلیل یہ ہے کہ جو داعی ہے اس کے ایجاد کا خواہ اظہارِ سرور وفرحِ نعمتِ الٰہیہ پر یا اظہارِ شوکتِ اسلام مخالفین پر وہ داعی جدید نہیں قدیم ہے اور باوجود اس کے کسی نے خیر القرون میں ایسا عمل نہیں کیا، اور وہ حضرات قرآن مجید وحدیث شریف کو تمام امت سے زیادہ سمجھنے والے تھے، پس یہ دلیل ہے اس کی کہ یہ ادخال صحیح نہیں۔

نمبر۲۔ حدیث صحیح ہے: ”من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌّ“.

اس میں بھی وہی تقریر ہے جو ابھی مذکور ہوئی۔

نمبر۳۔ مسلم کی روایت ہے: قال رسول الله ﷺ: ”لا تختصّوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا تختصّوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم“.

اس حدیث سے تخصیصِ غیر منقول بطور قربت کا منہی عنہ ہونا بطور قاعدہ کلیہ کے ثابت ہوا، گو بعض عُلما نے صومِ جمعہ کو بانفرادہ بھی جائز رکھا مگر وہ بھی اس کلیہ کو مانتے ہیں۔ اُنھوں

[1] الشوریٰ: ۲۱

تے اس تخصیص کو نقل سے ثابت کر کے اجازت دی ہے اور نہی کو اعتقادِ وجوب وغیرہ پر محمول کیا ہے، سو یہ دوسری بات ہے۔ مقصود ہم کو صرف اس کلیہ کی صحت کا ثابت کرنا ہے، سو وہ بالا جماع ثابت ہے۔ یہ تو کبریٰ ہوا اور صغری ظاہر ہے کہ عملِ مبحوث فیہ میں صریح تخصیص ہے اور تخصیص بھی بطور دین وعبادت کے، کیوں کہ اس کو عوام کیا بلکہ خواص بھی دین کی بات سمجھتے ہیں، جس کی کھلی نشانی یہ ہے کہ اس تخصیص کے تارکین کو دیناً برا سمجھتے ہیں اور تخصیصاتِ عادیہ میں ایسا نہیں سمجھتے۔ دوسری علامت اس کے تخصیصِ عادی نہ سمجھنے کی یہ ہے کہ اس میں کبھی تقدیم وتاخیر گوارا نہیں کرتے، اور تخصیصاتِ عادیہ میں عوارض سے تقدیم وتاخیر ہو جاتی ہے۔ پس یقیناً یہ تخصیص منہی عنہ میں داخل ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر، کیوں کہ یومِ جمعہ کے تو فضائل بھی وارد ہیں۔ جب اس میں ایسی تخصیص جائز نہیں تو جس تاریخ کے فضائل بھی منقول نہیں اس میں ایسی تخصیص کب جائز ہوگی؟ اور اس کے منقول ہونے پر جو ان موجدین کا استدلال ہے اس کا جواب وہاں آوے گا جہاں دوسرے مقام پر کلام ہوگا۔ یہ دلائلِ عامہ ہیں آگے دلیلِ خاص ہے درباب خصوصِ تعیید کے۔

نمبر ۴۔ نسائی نے حدیث روایت کی ہے: **قال رسول الله ﷺ: "لا تجعلوا قبري عيدا، وصلّوا علي؛ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم".**

یہ حدیث صریح ہے اس امر میں کہ عید کے طرز پر کہ اس میں اہتمام اجتماع کا ہوتا ہے جمع ہونے کو منع فرمایا ہے۔ اور اس اجتماع کی اگر کوئی تاویل کرتا کہ ہم تو صلوٰۃ کے لیے جمع ہوتے ہیں جیسا عادت ہے اہلِ ابتداع کی کہ کلیاتِ منقولہ میں زبردستی جزئیاتِ مبتدعہ کو داخل کیا کرتے ہیں اس کو رد فرمادیا کہ صلوٰۃ ہر جگہ سے ہو سکتی ہے، یہ اجتماع پر موقوف نہیں اور اس رد سے بہت بڑی بات ثابت ہوگئی کہ جب صلوٰۃ کے لیے جو کہ مندوب وقربت ہے ایسا اجتماع کالعید جائز نہیں تو دوسری اغراض کے لیے جو اس سے بھی ادنیٰ ہیں ایسا اجتماع کہاں جائز ہوگا؟ یہ حدیث خاص عید کی تخصیص کی نہی پر دال ہے کہ کسی عید کا ابتداع ناجائز ہے اور اس تقریر سے نفسِ زیارتِ قبرِ نبوی یا اس کے لیے سفر کرنے کی نہی نہیں لازم آئی، کیوں کہ وہاں صرف زیارت کی برکات حاصل کرنا مقصود ہے جو کہ دوسری روایات سے مندوب ہے، وہاں

تاریخ مقصود نہیں اور نہ محض صلوٰۃ کے لیے سفر کیا جاتا ہے جس پر صَلُّوا علي؛ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم سے شبہ ہو سکے۔

نمبر۵۔ حدیث میں ہے کہ عید کے روز خاص طرقِ فرح و سرور پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکار فرمایا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "هذا عيدنا"۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ رائے سے عید بنانا جائز نہیں ورنہ یہ تعلیل خاص نہ رہے گی عیدِ منقول کے ساتھ، کیوں کہ جس روز کو کوئی عید بنالے وہاں ہی یہ تعلیل جاری ہو جاوے گی، حالاں کہ خاص ہونا تعلیل کا صاف ظاہر ہے اور عدمِ تخصیص سے الغائے کلامِ شارع لازم آوے گا۔ یہ تو دلائل کتاب و سنت سے ہیں۔

نمبر۶۔ امت کا اجماع کسی امر کے ترک پر یہ اجماع ہے جس سے استدلال کرنا خلفاً عن سلف منقول ہے، چناں چہ ماہرِ اصول وفقہ پر مخفی نہیں، جیسا عیدین میں اذان نہ ہونے کو اسی غرض سے نقل کیا گیا ہے اور جمعہ میں صلوٰۃ کی تقدیم کو خطبہ پر نظرِ انکار سے دیکھا گیا ہے۔ حنفیہ نے صلوٰۃِ جنازہ کے عدمِ تکرار یا صلوٰۃ علی القبر کی نفی پر اسی سے استدلال کیا ہے کہ سلف نے نہیں کیا۔ یہی قصہ عیدِ میلاد میں ہے، کتاب و سنت کے بعد یہ اجماع ہو گیا۔

نمبر۷۔ عُلما نے اپنی کتب میں اسی سے بحث بھی کی ہے كما في "تبعيد الشيطان" وفي "الصراط المستقيم"۔ پس یہ شبہ بھی جاتا رہا کہ شاید تمہارے استدلال میں کوئی خدشہ ہو، پس قیاس بھی اس پر دال ہو گیا۔

دوسرا مقامِ جواب ہے موجدین کے دلائل کا۔ اور جو دلائل میں نقل کرتا ہوں میں نے ان سے کہیں منقول نہیں دیکھے اور شاید اُن کے ذہن میں بھی نہ آئے ہوں، مگر احتیاطاً تمام محتملات کا جہاں جہاں گنجائش محتمل تھی انسداد کیے دیتا ہوں۔

نمبر۱۔ یہ جو آیت[1] میں نے پڑھی ہے اس میں احتمال ہے کہ شاید استدلال کر سکیں۔ جواب ظاہر ہے کہ فرح کو کون منع کرتا ہے اس کی خاص ہیئت کو منع کرتے ہیں اور اس کا جواز آیت میں منقول نہیں۔ اگر ایسے کلیات سے استدلال ہو تو فقہا کی تصریحاً منع کی ہوئی بدعات صلوٰۃ الرغائب وغیرہ سب جائز ہوں گی، کسی نہ کسی کلیہ میں تو وہ بھی داخل ہیں۔ اور یہی ایک

---

[1] ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللّٰهِ وَ بِرَحْمَتِهٖ فَبِذٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوْا﴾ [یونس: ۵۸]

خرابی ہے اہل زیغ میں کہ تامل نہیں کرتے کہ قضیۂ ناہیہ میں موضوع اور ہے اور قضیۂ مجوزہ میں اور، پھر تناقض کہاں کہ ایک کے اثبات سے دوسرے کی نفی ہوجاوے؟ اس کی نظیر الزنجي أسود، والزنجي ليس بأسود ہے، بلکہ اگر غور سے کام لیا جاوے تو اس آیت پر ہم زیادہ عامل ہیں، اس لیے کہ موجدین کا فرح تو متجدد ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ درمیان میں فرح نہ رہا تھا پھر تازہ کیا ہے، اور ہمارا فرح دائم ہے۔ پس آیت ان کے خلاف ہوگی جو فرح کو منقطع سمجھتے ہیں یعنی اس نعمت کا شکر ترک کردیا ہو جس کو حق تعالیٰ نے ﴿لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ﴾ الآية میں بھی ذکر فرمایا ہے، اور اس آیت میں بھی فضل و رحمت کا سب سے بڑھ کر فرد وجودِ باجود ہے حضور ﷺ کا۔ پس جو فرح کو منقطع کرچکے ہوں وہ آیت کے مخالف ہوں گے جیسے کہ جو فرح کو متجدد کرتے ہیں وہ دوسری آیتِ ناہیہ من الابتداع کے خلاف کرتے ہیں۔ حاصل تقریر کا یہ ہے کہ اس فرح کی تحدید تو تفریط ہے اور اس کی تجدید (بالجیم) افراط ہے اور اس کی ادامت مطلوب ہے۔ سو بحمد اللہ تعالیٰ ہم اس نعمتِ ادامت سے مشرف کیے گئے ہیں، نہ محدِد ہیں نہ مجدِد۔

نمبر۲۔ ایک استدلال مشہور ہے کہ ابولہب نے ثویبہ کو آزاد کردیا تھا اور اس کو تخفیف ہوگئی۔ جواب اس کا بھی وہی ہے جو گذرا کہ نفسِ فرح کو کون منع کرتا ہے مگر اس سے قیود وخصوصیات یا تعیید کیسے ثابت ہوئی؟

نمبر۳۔ شاید کوئی اس آیت سے استدلال کرے:

﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللّٰهُمَّ رَبَّنَآ اَنْزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَآءِ تَكُوْنُ لَنَا عِيْدًا لِّاَوَّلِنَا وَاٰخِرِنَا﴾[1] کہ دیکھو اس میں مصرح ہے کہ یومِ عطائے نعمت کو عید بنانا تجویز کیا اور اصول میں مقرر ہے کہ إذا قصّ الله إلخ. اور اس پر یہاں انکار نہیں کیا گیا۔ پس حجت ہمارے لیے بھی ہوجاوے گی۔

جواب اس کے دو ہیں:

اوّل یہ کہ یہ ضرور نہیں کہ اسی جگہ انکار ہو، شریعت میں کہیں بھی ہو کافی ہے، چناں چہ

[1] المائدة: ١١٤

سجدۂ ملائکہ لآدم علیہ السلام وسجدۂ والدین واخوۂ یوسف علیہ السلام جس جگہ منقول ہے وہاں انکار نہیں، اور پھر فقہا نے سجدۂ تحیہ للمخلوق کی حرمت مانی ہے اور اس تعیید کے انکار کے دلائلِ شرعیہ اول منقول ہو چکے ہیں پس استدلال تام نہ رہا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں یومِ نزولِ مائدہ کا عید بنانا مذکور ہی نہیں، صرف مائدہ کی طرف ضمیر راجع ہے اور عید بمعنی سرور ہے یعنی وہ مائدہ ہمارے اول وآخر کے لیے مایۂ سرور بن جاوے کہ اس نعمت پر دائماً فرحان وشادان وشاکر رہیں، **كما ذكر في فضل الله ورحمته.**

نمبر ۴۔ ''بخاری'' میں قصّہ ہے کہ ایک یہودی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اگر آیت ﴿اَكْمَلْتُ﴾ ہم پر نازل ہوتی تو ہم اس یوم کو عید بنالیتے، جس کے جواب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

نزلت يوم جمعة وعرفة، وكلاهما - بحمد الله - لنا عيد.

اور ''طبری'' اور ''طبرانی'' میں یہ ہے: **وهما لنا عيدان.**

اور ''ترمذی'' میں ہے کہ حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما نے یہ جواب دیا:

نزلت في يوم عيد من يوم جمعة ويوم عرفة.

دیکھو ان دونوں حضرات نے تعیید پر انکار نہیں کیا بلکہ اس کو ثابت کیا کہ اس روز ہماری بھی عید تھی۔ اس کے بھی دو جواب ہیں:

ایک یہ کہ انکار اسی جگہ ضرور نہیں جیسا کہ مذکور ہوا، دلائلِ شرعیہ انکار کے کافی ہیں۔ چناں چہ ہمارے فقہا سے ''تعریف'' پر انکار کہ وہ بھی ایک عید ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے شجرۂ حدیبیہ پر اجتماع کا انکار کہ وہ بھی مشابہ عید کے تھا منقول ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسی تعیید کو جائز نہ سمجھتے تھے۔ نیز حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما کا قول صحیحین و ''سننِ ترمذی'' و ''نسائی'' میں مروی ہے:

ليس التحصيب شيء، إنما هو منزل نزله رسول الله ﷺ. كذا في ''التعليق الممجّد''.

حالاں کہ تحصیب منقول بھی ہے لیکن صرف اتنی بات پر کہ کوئی شخص عادت کو عبادت سمجھ

جاوے اس کو لیس بشيء کہتے ہیں۔ تو جو سرے سے منقول بھی نہ ہو نہ کلیاً نہ جزئیاً اس کو عبادت سمجھنا ان کے نزدیک کس قدر قابلِ انکار ہوگا؟ اور یہاں ہی سے معلوم ہوا کہ ان سے جو تعریف مذکور نقل کی گئی ہے وہ روایت اس علت سے جس پر ان کا فتویٰ تحصیب کے باب میں دال ہے معلول ہے یا مؤول ہے، قصدِ دعا بلا التزام و بلا تشبہ باہلِ عرفات کے ساتھ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہودی کو اس مسئلۂ فرعیہ کے بتلانے کی حاجت نہ تھی کہ یہ تعیید کیسی ہے، بلکہ اس کو ایک خاص طرز پر جواب دیا کہ تو جو کہتا ہے کہ ایسی نعمتِ عظمیٰ میں عید نہیں ہوئی یہ غلط ہے، ہم تو پیچھے عید کرتے ہمارے یہاں پہلے سے عید ہے۔ بلکہ اگر غور کیا جاوے تو اس سے بھی نکیر علی التعیید ثابت ہوتی ہے یعنی ہماری شریعت میں چوں کہ ایسے اسباب سے عید کرنا درست نہ تھا اور اللہ تعالیٰ کو اس کے نزول کے یوم کو عید کرنا مقصود تھا، اس لیے ایسے ہی دن نازل فرمایا کہ عید بھی ہو جاوے اور بدعت سے بھی بچے رہیں۔

نمبر ۵۔ ایک احتمال اس حدیث سے استدلال کرنے کا ہے کہ حضور ﷺ دوشنبہ کے روز روزہ رکھتے تھے، اور سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: "ذلك اليوم الذي ولدت فيه".

اس سے معلوم ہوا کہ یومِ ولادت میں کچھ قربات ادا کرنا مشروع ہے اور فرح و سرور یا اجتماع للذکر و تقسیمِ طعام یا شیرینی یہ سب قربات ہیں، پس یہ بھی مشروع ہوں گے۔

جواب اس کے دو ہیں:

ایک یہ کہ حدیث میں ایک دوسری وجہ بھی منقول ہے وہ یہ کہ اس یوم میں اور خمیس میں بھی اعمال پیش ہوتے ہیں، میں چاہتا ہوں کہ حالتِ صوم میں میرے اعمال پیش کیے جاویں۔ پس اس صورت میں احتمال ہو گیا کہ ذلك اليوم الذي ولدت فيه علت نہ ہو بلکہ علت تو عرضِ اعمال ہو اور وہ حکمت ہو، اور حکمت کے ساتھ حکم دائر نہیں ہوتا۔ دوسرے دو حال سے خالی نہیں: آیا یہ علت عام اور یہ حکم موافق قیاس کے ہے، یا علت خاص اور حکم خلافِ قیاس ہے۔ اگر شقِ اوّل ہے تو کیا وجہ کہ یوم الاثنین میں کہ یوم ولادت ہے، نوافل اور تلاوت قرآن واطعام، حضور ﷺ یا صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول نہیں باوجود توفرِ رغبت الی الخیر کے؟ نیز ربیع الاول کی ۸ یا ۱۲ کہ تاریخ ولادت ہے خود روزہ کیوں منقول نہیں؟ نیز ولادت جیسی نعمت ہے، بہت سی

اور نعمتیں بھی آپ کو عطا ہوئیں: نبوت، ہجرت، فتح مکّہ وغیر ہا کے ساتھ کسی عبادت کو معلل کیوں نہیں فرمایا؟ پس معلوم ہوا کہ نہ علت عام ہے نہ حکم موافق قیاس کے ہے، علت بھی خاص ہے اور حکم بھی خلافِ قیاس ہے اور اصل مدار اس کا وحی اور نقل ہے۔

پس اس حالت میں قیاس کہاں جائز ہوگا؟ خاص کر غیر مجتہد کو جب کہ ایسے مقام پر مجتہد کو بھی جائز نہیں۔ اگر کسی کو شبہ ہو کہ ہے تو موافق قیاس کے لیکن اور نعمتیں فرع ہیں اور ولادت اصل ہے اس لیے اس روز قربات مشروع ہوئیں۔ تو جواب اس کا یہ ہے کہ حملِ ولادت کی بھی اصل ہے، اس تاریخ میں کوئی قربت کیوں نہیں مشروع ہوئی؟ پھر یہ کہ دوسری قربات آپ سے خود یومِ ولادت یا تاریخِ ولادت میں کیوں منقول نہیں؟ علاوہ اس کے اگر اس سے استدلال کیا جاوے تو حیرت ہے کہ یومِ ولادت کہ یوم الاثنین ہے جو کہ حدیث میں مذکور بھی ہے اس میں تو عید نہ کریں اور تاریخِ ولادت جس میں کوئی چیز بھی حضور سے منقول نہیں اس میں عید کریں۔ پس چاہیے کہ ہر دوشنبہ کو وہی اہتمام کیا کریں جو ۱۲ ربیع الاول کو کیا جاتا ہے۔

یہ گفتگو تھی دلائلِ سمعیہ میں جانبین سے۔ اب ہم اہلِ سنت کی طرف سے ایک عقلی دلیل بھی بیان کرتے ہیں، وہ یہ کہ شریعت میں ہر فعل کا ایک سببِ خاص ہوتا ہے، اور اس سببیت اور مسببیت کی تین صورتیں شریعت میں پائی جاتی ہیں: ایک یہ کہ سبب بھی بار بار پایا جاتا ہے اور مسبّب بھی بار بار پایا جاتا ہے، جیسے اوقاتِ صلوٰۃ صلوٰۃ کے لیے اور رمضان صوم کے لیے، فطرِ صیام عید کے لیے، یومِ اضحیٰ اضحیہ کے لیے۔ دوسرے یہ کہ سبب بھی ایک ہی ہے مسبّب بھی ایک، جیسے بیت اللہ حج کے لیے۔ اور یہ دونوں امر مدرک بالعقل ہیں۔

اور تیسری صورت یہ کہ سبب ایک بار پایا گیا اور مسبّب بار بار پایا جاوے، جیسے مشرکین کو قوت دکھلانے کے لیے رمل کیا گیا تھا، پھر اراءتِ قوت تو نہ رہی مگر رمل رہ گیا، اور یہ امر مدرک بالعقل نہیں اس لیے اس میں بجز وحی کے کوئی سبیل نہیں۔ جب یہ قاعدہ ممہّد ہوگیا اب ہم پوچھتے ہیں کہ عیدِ میلاد کا سبب کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف حضور ﷺ کی ولادت کی تاریخ ہونا۔ اب دیکھیے کہ وہ تاریخ واحد ہے جو منقضی ہوگئی یا متجدد ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ منقضی ہوچکی، دوسری تاریخ اس کا عین نہیں صرف مثل ہے، اور مثل کا مدارِ حکم ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ پس

اس حالت میں عید کا متجدد ہونا امرِ غیر مدرک بالعقل ہوگا، اس لیے محتاجِ وحی ہوگا، قیاس اس میں حجت نہ ہوگا اور وحی ہے نہیں اس لیے اس کو زیادت علی الشرع کہیں گے، اور اس سے حضور ﷺ کے ارشاد "ذلك اليوم الذي ولدت فيه" پر شبہ نہ کیا جاوے کہ وہ یوم تو منقضی ہوگیا تھا۔ جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ہم کہہ چکے ہیں کہ وحی کی ضرورت ہے اور آپ کے پاس اس حکم پر وحی تھی۔

اور جس طرح یہ ہمارے پاس دلیلِ عقلی ہے اسی طرح اُن کے پاس بھی ایک دلیلِ عقلی ہے، وہ یہ کہ اس میں مقابلہ ہے اہلِ کتاب کا کہ وہ ولادتِ مسیح علیہ السلام کے دن اظہارِ شوکت کرتے ہیں پس ہم ولادتِ نبویہ کے روز کرتے ہیں۔

اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ ہمارے لیے اظہارِ شوکت کا دن شارع علیہ السلام مقرر فرما چکے ہیں عید، بقرعید بلکہ ہر جمعہ، پھر اس اختراع کی کون سی حاجت رہی؟ دوسری: اگر یہی بات ہے کہ ان کے ہر عمل کے مقابلہ میں ایک ایسا ہی عمل ہو تو چاہیے کہ اہلِ سنت محرم کی دسویں بھی کیا کریں تاکہ اہلِ تشیع کے مقابلہ میں اظہارِ شوکتِ اہلِ حق ہو اور نیز عوام ان کی دسویں میں جانے سے بچیں۔ اور اگر اس کا کوئی التزام کرے تو اس کے جواب کے لیے ایک حکایت نقل کرتا ہوں کہ جونپور میں ایک صاحب ہر مہینہ کی دسویں کو مجلس کیا کرتے تھے اور ایسی ہی مصلحت بیان کرتے تھے۔

ایک محقق عالم نے ان سے کہا کہ اگر ایسی ہی مصلحت ہے تو ہنود کی ہولی دوالی ہوتی ہے تو چاہیے مسلمان بھی ایک ہولی دوالی کیا کریں۔ اسی راز کی بنا پر حضور ﷺ نے ایسے مقابلہ پر انکارِ صریح فرمایا ہے جب کہ صحابہ نے عرض کیا کہ **اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط.** تو آپ نے فرمایا: یہ تو ایسی ہی بات ہوگئی جیسے بنی اسرائیل نے کہا تھا:

﴿اجْعَلْ لَّنَآ اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ﴾[1]

اور جاننا چاہیے کہ بعض مقامات پر ایک مجلس رجبی کے نام سے بتخصیص تاریخ ۲۷ رجب نہایت اہتمام سے منعقد ہوتی ہے، دلائلِ مذکورہ منع کے اور جواباتِ شبہاتِ جواز اس میں بھی

[1] الأعراف: ۱۳۷

اکثر جاری ہیں، بس اس کا حکم بھی یہی ہے کہ وہ بھی داخلِ بدعت ہے۔

كتبه ليلة الاثنين ثامن ربيع الأول تأريخ المولد الشريف عند كثير من العلماء ١٣٣٣ هجري نبوي ﷺ.

ثم بعد هذا التحرير ذكر هذا المضمون تقريرا يوم الجمعة ثاني عشر من الشهر المذكور تأريخ المولد الشريف على القول المشهور من السنة المذكورة

مضمونِ تشرف

والتفصيل في المسألة أن التوسل بالمخلوق له تفاسير ثلاثة: الأول: دعاؤه واستغاثته كديدن المشركين، وهو حرام إجماعا. أما أنه شرك جلي أم لا فمعياره[1] أنه إن اعتقد استقلاله بالتأثير فهو شرك كفري اعتقادًا، كما أن الصلاة والصوم مما يختصّ بالله تعالى للمخلوق شرك كفري عملاً ومعاملةً، لا سجدة التحية وإن كانت معصية، إلا ما كان شعارا

اور اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ توسل بالمخلوق کی تین تفسیریں ہیں: ایک مخلوق سے دعا کرنا، اور اس سے التجا کرنا، جیسا مشرکین کا طریقہ ہے اور یہ بالاجماع حرام ہے۔ باقی یہ کہ یہ شرکِ جلی بھی ہے یا نہیں؟ سو اس کا معیار یہ ہے کہ اگر یہ شخص اُس مخلوق کے مؤثرِ مستقل ہونے کا معتقد ہے تب تو یہ شرکِ کفری ہے، جیسا کسی مخلوق کے لیے نماز روزہ ایسی عبادت کرنا جو خاص ہے حق تعالیٰ کے ساتھ عملاً ومعاملتاً شرکِ کفری ہے، نہ کہ سجدۂ تحیہ گو معصیت ہے، باستثنا اُس فعل کے جو شعارِ کفر ہو جیسے: سجدۂ صنم، شدِ زنار، ورنہ نہیں (صرف

[1] حاصل اس اعتقادِ تاثیر وعدمِ اعتقادِ تاثیر کے معیارِ فرق کا یہ ہے کہ بعض کا تو یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی خاص مخلوق کو جو اُس کا مقرب ہے کچھ قدرتِ مستقلہ نفع وضرر کی اس طرح سے عطا فرمادی ہے کہ اُس کا اپنے معتقد ومخالف کو نفع وضرر پہنچانا مشیتِ جزئیہ حق پر موقوف نہیں، گو اگر روکنا چاہے پھر قدرتِ حق ہی غالب ہے، جیسے سلاطین اپنے نائبین حکام کو خاص اختیارات اس طرح دے دیتے ہیں کہ ان کا اجرا اس وقت سلطانِ اعظم کی منظوری پر موقوف نہیں ہوتا گو روکنا چاہے تو سلطان ہی کا حکم غالب ہوگا۔ سو یہ عقیدہ تو اعتقادِ تاثیر ہے، اور مشرکینِ عرب کا اپنے آلہۂ باطلہ کے ساتھ یہی اعتقاد تھا۔ اور بعض کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ ایسی قدرتِ مستقلہ تو کسی مخلوق کو نہیں، مگر بعض مخلوق کو قرب وقبول کا ایسا درجہ عطا ہوتا ہے کہ وہ اپنے متوسلین کے لیے سفارش کرتے ہیں، پھر اُس سفارش کی تحصیل کے لیے اُس کے ساتھ بلا واسطہ یا بواسطہ معاملہ مشابہ عبادت کرتے ہیں۔ یہ عقیدہ اعتقادِ تاثیر نہیں ہے، لیکن بلا دلیلِ شرعی بلکہ خلافِ دلیلِ شرعی ایسا عقیدہ رکھنا معصیتِ اعتقادیہ ہے، اور مشابہ عبادت معاملہ کرنا =

للكفر كسجدة الصنم وشد الزنار، وإلا فلا. ومعنى استقلاله أن الله قد فوّض إليه الأمور بحيث لا يحتاج في إمضائها إلى مشيئته الجزئية وإن قدر على عزله عن هذا التفويض. والثاني: طلب الدعاء منه. وهذا جائز فيمن يمكن طلب الدعاء منه، ولم يثبت في الميت بدليل، فيختصّ هذا المعنى بالحي. والثالث: دعاء الله ببركة هذا المخلوق المقبول. وهذا قد جوزه الجمهور.

معصیت ہے)۔ اور مستقل بالتاثیر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ کام اُس کے سپرد ایسے طور پر کردیے ہیں کہ وہ ان کے نافذ کرنے میں حق تعالیٰ کی مشیت خاصہ کامحتاج نہیں ہے، گو اللہ تعالیٰ کو یہ قدرت ہے کہ اُس کو تفویض (واختیارات) سے معزول کردے۔ اور دوسری تفسیر یہ کہ مخلوق سے دعا کی درخواست کرنا، اور یہ ایسے شخص کے حق میں جائز ہے جس سے دعا کی درخواست ممکن ہے، اور یہ امکان میت میں کسی دلیل سے ثابت نہیں۔ پس یہ معنی (توسل کے) زندہ کے ساتھ خاص ہوں گے۔ اور تیسری تفسیر یہ کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا اس مقبول مخلوق کی برکت سے، اور اس کو جمہور نے جائز رکھا ہے۔

= معصیتِ عملیہ ہے اور اسی مشابہت کے سبب اطلاقاتِ شرعیہ میں اس کو مشرک کہہ دیا جاتا ہے۔ هذا ما سنح لي، والله أعلم بالصواب. فقط.

تتميم لزيادة التفهيم

تقریرِ مذکور فارق بین الشرکین جو کہ ماخوذ ہے کلیاتِ شرعیہ سے اپنے دونوں دعووں کے اعتبار سے: "ایک یہ کہ مشرکین اس تصرفِ غیر مقید بالاذن کے قائل تھے۔ دوسرے یہ کہ تصرفِ مقید بالاذن کا قائل ہونا شرکِ اکبر نہیں"، زیادتِ اقناع میں محتاج تھے ادلۂ جزئیہ کے، جن سے ایک مدت تک باوجود فکر ذہن خالی رہا۔ الحمدللہ کہ پرسوں اور کل میں علی التعاقب تین دلیلیں ذہن اور نظر میں گذریں جن کا مجموعہ دونوں دعوؤں میں تردد کے لیے نافی ہے۔

دلیل اول عقلی: بر اصولِ میزانیین جو اپنی جزئیت کے سبب کلیات سے زیادہ کافی ہے، وہ یہ ہے کہ مسئلۂ توحیدِ الٰہی واجبِ عقلی ہے، خواہ بدیہی ہو یا نظری، یہ دوسری بحث ہے۔ اور کسی حکم کا وجوبِ عقلی مستلزم ہوتا ہے اُس کی نقیض کے امتناعِ عقلی کو۔ پس نقیضِ توحید کا حکم ممتنع ہوگا۔ اور اس نقیض کی دو قسمیں ہیں: ایک نفیِ الٰہ کہ کفر ہے، دوسری تشریکِ الٰہِ آخر معہ کہ شرک ہے۔ اور ہر مقسم کا امتناع مستلزم ہوتا ہے اُس کی سب اقسام کے =

= امتناع کو۔ پس شرک کے لیے لازم ہوا کہ وہ کسی امرِ ممتنع کا اعتقاد ہوگا اور اس امتناع واستحالہ کی طرف نصوص بھی مشیر ہیں: کقوله تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء: ٢٢) وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ مَعَهٗٓ اٰلِهَةٌ كَمَا يَقُوْلُوْنَ اِذًا لَّابْتَغَوْا اِلٰى ذِى الْعَرْشِ سَبِيْلًا O﴾ (الإسراء: ٤٢) وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَّلَدٍ وَّ مَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ﴾ (المؤمنون: ٩١) وقوله تعالى: ﴿لَوْ اَرَادَ اللّٰهُ اَنْ يَّتَّخِذَ وَلَدًا لَّاصْطَفٰى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ لا سُبْحٰنَهٗ﴾ (الزمر: ٤) ونحوها من الآيات على ما فسّرت في "بيان القرآن".

اور تصرفِ مقید بالاذن عقلاً ممتنع نہیں پس وہ شرک نہ ہوگا، گو کسی تصرفِ منفی بالنص کا اعتقاد بوجہ مخالفتِ نص کے معصیت یا کفر یا بدعت ہو علی اختلاف مراتب النص ومراتب المخالفہ، مگر شرک کسی حال میں نہ ہوگا۔ اور جاہلانِ عرب کا مشرک ہونا نص سے ثابت ہے، پس لامحالہ وہ تصرفِ غیر مقید بالاذن کے قائل تھے۔ اس سے بحمد اللہ دونوں دعوے ثابت ہوگئے۔

دلیلِ ثانی نقلی: من الأقوال المنقولة عن العلماء الربانيين: جو بوجہ صراحت موافقتِ اکابر کے دلیلِ عقلی سے زیادہ شافی ہے۔

قال القاضي محمد أعلى التهانوي في كتابه "كشاف اصطلاحات الفنون": الشرك على أربعة أنحاء إلى أن قال: منهم من يقول: إن الله سبحانه خلق هذه الكواكب، وفوّض تدبير العالم السفلي إليها. وقال بعد ورقة: إن القوم يعتقدون أن الله فوّض تدبير كل من الأقاليم إلى ملك معيَّن، وفوّض تدبير كلّ قسم من أقسام العالم إلى روح سماوي بعينه. (ص٧٧١، ٧٧٣) وقال ابن القيم في "إغاثة اللهفان" ما حاصله: إنه تعالى قال:

﴿اَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ شُفَعَآءَ قُلْ اَوَ لَوْ كَانُوْا لَا يَمْلِكُوْنَ شَيْئًا وَّلَا يَعْقِلُوْنَ O قُلْ لِّلّٰهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيْعًا لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ (الزمر: ٤٣-٤٤)

وهو الله وحده، فهو الذي يشفع بنفسه إلى نفسه، فيرحم عبده، فيأذن هو لمن يشاء أن يشفع فيه، فصارت الشفاعة في الحقيقة إنما هي له. والذي يشفع عنده إنما يشفع بإذنه له وأمره بعد شفاعته سبحانه تعالى. وهي إرادة من نفسه أن يرحم عبده، =

....

= وهذا ضد الشفاعة الشركية التي أثبتها هؤلاء المشركون ومن وافقهم، وهي التي أبطلها سبحانه وتعالى في كتابه بقوله: ﴿لَيْسَ لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ وَلِيٌّ وَّلَا شَفِيْعٌ﴾ (الأنعام: ٥١) فأخبر سبحانه أنه ليس للعباد شفيع من دونه، بل إذا أراد اللّٰه تعالى رحمة عبده أذن هو لمن يشفع فيه بشفاعة بإذنه، وليست شفاعة من دونه. والفرق بين الشفيعين كالفرق بين الشريك والعبد المأمور. إلى ان قال: فالرب تعالى هو الذي يحرّك الشفيع حتى يشفع، والشفيع عند المخلوق هو الذي يحرّك المشفوع إليه حتى يفعل (ص: ١١٥ – ١١٨).

ان اقوال سے دعویٰ اولی منطوقاً اور دعویٰ ثانیہ مفہوماً ثابت ہے۔

دلیل ثالث نقلی: من آیات رب العالمین: جو عالم السرائر والضمائر کی شہادت ہونے کے سبب حجیت میں سب سے زیادہ وافی ہے:

وهو قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِيْنَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ فَلَا يَمْلِكُوْنَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيْلًا ○﴾ (الإسراء: ٥٦). وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ ○﴾ (الزخرف: ٨٦) وأمثالهما من الآيات التي تفوت الحصر.

وجہِ دلالت دعوی اولی پر یہ ہے کہ ان نصوص میں ملکِ تصرفات کی نفی کی گئی ہے اور مِلک من حیث الملک کا مقتضا بلکہ حقیقتِ تصرف غیر مقید بالاذن ہے اور سیاق سے مقصود مزعوماتِ مشرکین کا ابطال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ ایسے اختیارات وتصرفات کے قائل تھے جو کہ مقید بالاذن نہ ہوں۔ پس دعوی اولی ثابت ہوگیا، اور محلِ ذم کی قیود میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے، اس سے دعوی ثانیہ پر بھی دلالت ہوگئی۔ والحمد للّٰه على إتمام النعم وإلهام الحكم. (سلخ ج۲ سنة ١٣٤٥)

خطبة المصالح العقلية

بعد الحمد والصّلوٰۃ یہ احقر مدعا نگار ہے کہ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اصل مدار ثبوت احکامِ شرعیہ فرعیہ کا نصوصِ شرعیہ ہیں جن کے بعد ان کے امتثال اور قبول کرنے میں ان میں کسی مصلحت وحکمت کے معلوم ہونے کا انتظار کرنا بالیقین حضرتِ حق سبحانہ وتعالیٰ کے ساتھ بغاوت ہے۔ جس طرح دنیوی سلطنتوں کے قوانین کی وجوہ واسباب اگر کسی کو معلوم نہ ہوں اور وہ اس معلوم نہ ہونے کے سبب ان قوانین کو نہ مانے اور یہ عذر کردے کہ بدون وجہ معلوم کیے ہوئے میں اس کو نہیں مان سکتا تو کیا اس کے باغی ہونے میں کوئی عاقل شبہ کرسکتا ہے؟ تو کیا احکامِ شرعیہ کا مالک ان سلاطینِ دنیا سے بھی کم ہوگیا؟

غرض اس میں کوئی شک نہ رہا کہ اصل مدار ثبوتِ احکامِ شرعیہ فرعیہ کا نصوصِ شرعیہ ہیں۔ لیکن اسی طرح اس میں بھی شبہ نہیں کہ باوجود اس کے پھر بھی ان احکام میں بہت سے مصالح اور اسرار بھی ہیں، اور گو مدار ثبوت کا ان پر نہ ہو جیسا اوپر مذکور ہوا، لیکن ان میں یہ خاصیّت ضرور ہے کہ بعض طبائع کے لیے ان کا معلوم ہوجانا احکامِ شرعیہ میں مزید اطمینان پیدا ہونے کے لیے ایک درجہ میں معین ضرور ہے، گو اہلِ یقینِ راسخ کو اس کی ضرورت نہیں لیکن بعض ضعفا کے لیے تسلّی وقوت بخش بھی ہے۔ (اور اس وقت ایسی طبائع کی کثرت ہے) اسی راز کے سبب بہت سے اکابر وعُلما مثل امام غزالی وخطابی وابنِ عبد السلام وغیرہم رحمہم اللہ کے کلام میں اس قسم کے لطائف ومعانی مذکور بھی پائے جاتے ہیں۔ چوں کہ ہمارے زمانہ میں تعلیمِ جدید کے اثر سے جو آزادی طبائع میں آگئی ہے اس سے بہت سے لوگوں میں ان مصالح کی تحقیق کا شوق اور مذاق پیدا ہوگیا ہے اور گو اس کا اصل علاج تو یہی تھا کہ ان کو اس سے روکا جاوے، (چناں چہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہے) لیکن تجربہ سے اس میں با استثنا طالبینِ صادقین کے عام لوگوں کو اس سے روکنے کے مشورہ دینے میں کامیابی متوقع نہیں تھی، اس لیے

تسہیلاً للطامہ وتیسیر أعلی العامہ بعض اہلِ علم بھی جستہ جستہ اس میں تحریر وتقریر کرنے لگے ہیں، اور اگر ان تقریرات وتحریرات میں حدودِ شرعیہ کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی تو ان کو کافی سمجھ کر کسی نئے مجموعہ کی ضرورت نہ ہوتی، مگر علومِ حقہ واتباعِ علومِ حقہ کی قلّت اور آرائے فاسدہ اور اتباعِ اہوائے مختلفہ کی کثرت کے سبب، بکثرت ان میں تجاوز عن الحدود سے کام لیا گیا ہے۔ چناں چہ اس وقت بھی ایک ایسی ہی کتاب جس کو کسی صاحبِ قلم نے لکھا ہے مگر علم وعمل کی کمی کے سبب تمام تر رطب ویابس وغث وسمین سے پر ہے ایک دوست کی بھیجی ہوئی میرے پاس دیکھنے کی غرض سے آئی ہوئی رکھی ہے۔ اس کو دیکھ کر یہ خیال پیدا ہوا کہ ایسی کتابوں کا دیکھنا تو عامہ کو مضر ہے مگر عام مذاق کے بدل جانے کے سبب بدون اس کے کہ اس کا دوسرا بدل لوگوں کو بتلایا جاوے اس کے مطالعہ سے روکنا خارج عن القدرت ہے۔

اس لیے اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ایک ایسا مستقل ذخیرہ ان مضامین کا جو ان مفاسد سے مبرا ہو ایسے لوگوں کے لیے مہیّا کیا جاوے، تاکہ اگر کسی کو شوق ہو تو اس کو دیکھ لیا کریں کہ اگر مورثِ منافع نہ ہوگا تو دافعِ مضار تو ہوگا۔ البتہ جس طبیعت میں مصالح کے علم سے احکامِ الٰہیہ کی عظمت ووقعت کم ہو جاوے، یا وہ ان کو مدارِ احکام سمجھنے لگے کہ ان کے انتفا سے احکام کو منتفی اعتقاد کرے، یا اُن کو مقصود بالذات سمجھ کر دوسرے طریق سے ان کی تحصیل کو بجائے اقامت احکام کے قرار دے لے جیسا کہ اوپر بھی ان مضار کی طرف اجمالاً اس قول میں اشارہ بھی کیا گیا ہے: ''چناں چہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہے''، سو ایسے طبائع والوں کو ہرگز اس کے مطالعہ کی اجازت نہیں ہے۔ بہر حال وہ ذخیرہ یہی ہے جو آپ کے ہاتھوں میں موجود ہے۔ احقر نے غایتِ بے تعصبی سے اس میں بہت سے مضامین کتابِ مذکورہ بالا سے بھی جو کہ موصوف بصحت[۱] تھے لے لیے ہیں اور اس میں احکامِ مشہورہ کی کچھ کچھ وہی مصلحتیں مذکور ہوں گی جو اصولِ شرعیہ سے بعید نہ ہوں اور افہامِ عامہ کے قریب ہوں، مگر یہ مصلحتیں نہ سب منصوص ہیں نہ سب مدارِ احکام ہیں اور نہ ان میں انحصار ہے، محض ایک نمونہ ہے۔ اس

[۱] اور بہت زیادہ ان مضامین کا ''حجۃ اللہ البالغۃ'' سے ماخوذ تھا جیسا کہ بعد اخذ کے ''حجۃ اللہ'' کے دیکھنے سے معلوم ہوا اور بعض جگہ ہمارے اکابر سے۔ وللہ الحمد علی أن أخذنا لم یکن من غیر المأخذ.

مبحث میں ہمارے زمانہ سے کسی قدر پہلے زمانہ میں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' لکھ چکے ہیں، سنا ہے کہ ترجمہ اس کا بھی ہو چکا ہے، مگر عوام کو اس کا مطالعہ مناسب نہیں کہ غامض زیادہ ہے۔ اور اس ہمارے زمانہ میں بھی ایک مصری فاضل ابراہیم آفندی علی المدرس بالمدرسۃ الخدیویہ نے ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ''اسرار الشریعۃ'' ہے اور جو ۱۳۲۸ھ میں مصر کے مطبع الواعظ میں چھپی ہے۔ اور اس کے قبل ایک رسالہ ''حمیدیہ'' شائع ہو چکا ہے، مگر یہ دونوں نئی کتابیں عربی زبان میں ہیں جن میں سے ''حمیدیہ'' کا ترجمہ اردو تو کئی سال ہوئے شائع ہو چکا ہے، اور اس دوسری کتاب ''اسرار الشریعۃ'' کا ترجمہ کاندھلہ میں مولوی حافظ محمد اسماعیل صاحب کر رہے ہیں۔ میرے اس مجموعہ کے ساتھ ان دونوں کتابوں کا مطالعہ کرنا[1] معلومات میں ترقی دے گا۔ اور چوں کہ طرز ہر ایک کا جدا ہے اس لیے ایک کو دوسرے سے مغنی نہ سمجھا گیا۔

میں نے ان دونوں کتابوں کا ذکر اس مصلحت سے بھی کیا ہے اور اس لیے بھی کہ میرے اس عمل کو تفرد نہ سمجھا جاوے اور اس تفرد کے شبہ کو صاحبِ ''حجۃ اللہ البالغۃ'' نے بھی خطبہ میں اس کی اصل کو کتاب وسنت کے اشارات واضحہ سے نکال کر رفع فرمایا ہے اور بطور مثال کے اس کے بعض ماخذ کو بھی بیان فرمایا ہے۔

اور نام اس کا ''**المصالح العقلية للأحكام النقلية**'' رکھتا ہوں۔ حق تعالیٰ اس کو اس کے موضوع میں نافع اور ترددات وشکوک فی الاحکام کا دافع فرماوے، والسلام۔

کتبہ اشرف علی عفی عنہ،[2]

---

[1] اور تتمیم فائدہ کے لیے بعض دوسری مفید کتب کا بھی پتہ دیتا ہوں، جن کا مطالعہ اس موضوع میں بصیرت بڑھاوے گا، ''**الانتباهات المفيدة**'' للأحقر، ''**العقل والنقل**'' للمولوي شبير أحمد الديوبندي سلمه، '' مواعظ ہفت اختر، وعظ روح الارواح''، رسالہ ''الحق'' جو پرچہ ''الرشاد'' میں نکلتا ہے۔ ''مال التہذیب، نو مقالے''۔

[2] یکم رجب یوم الخمیس ۱۳۳۴ھ

خطبۂ اصدق الرؤیا

أما بعد الحمد والصلاة فقد قال الله تعالى: ﴿لَهُمُ الْبُشْرٰى فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِى الْاٰخِرَةِ﴾[1]. روى الترمذي عن أبي الدرداء ﷺ قوله ﷺ في تفسيره: "هي الرؤيا الصالحة يراها المسلم، أو ترى له". وفي "بيان القرآن" تحت هذه الآية ما نصه: یہ بشارت عام ہے۔ ﴿بَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ الآية. ﴿وَبَشِّرِ الصّٰبِرِيْنَ۝﴾ الآية. ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ﴾[2] الآية. ﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلٰٓئِكَةُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا وَاَبْشِرُوْا﴾[3] الآية. اور رؤیا صالحہ سب اس میں داخل ہیں۔

إشارة إلى أن التفسير ليس للتخصيص بل للتمثيل. وفي الحديث للبخاري: قالوا: وما المبشّرات؟ قال ﷺ: "هي الرؤيا الصالحة". وزاد مالك: "يراها الرجل المسلم أو ترى له". وفي الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: "من رآني في المنام فقد رآني؛ فإن الشيطان لا يتمثّل في صورتي" الحديث. ثم قيل: معناه: من رآني على صورتي التي أنا عليها. وقيل: معناه: من رآني بأي صورة كانت؛ لأن تلك الصورة مثال لروحه المقدسة؛ فإن الشيطان لا يتمثّل بمثال على أنه مثال له ﷺ.[4]

یہاں چند امور ہیں:

اول: آیت اپنے عموم سے اور حدیث اپنے خصوص سے غیر نبی کے رؤیائے صالحہ کو مطلقاً مبشّر ہونے کی حیثیت سے معتبر بتلاتی ہے، اور غیر نبی کی قید اس لیے ہے کہ نبی کا رؤیا ثبوتاً وحیِ قطعی ہے، اور دلالتاً بھی تعبیرِ جازم کے بعد، اور تعبیر غیر جازم کے ساتھ ظنی۔ ویلحق

[1] يونس: ٦٤ [2] التوبة: ٢١ [3] فصّلت: ٣٠ [4] سيد على المشكاة

برؤياه رؤيا غيره إذا قرّره النبي. اور صالحہ کی قید اس لیے ہے کہ تحزین من الشیطان سے احتراز ہوجائے جس کا علاج وقتِ انتباہ تین بار تعوذ اور تھکار دینا اور کروٹ بدل کر سو رہنا وارد ہے اور اس پر عدمِ ضرر کا وعدہ ہے۔ اور خود رؤیا کی قید اس لیے ہے کہ حدیث النفس سے احتراز ہوجائے۔

ثانی: اور اس رؤیا کو بالخصوص حدیث زیادہ معتبر بتلاتی ہے جس میں حضور ﷺ کی رؤیتِ مبارکہ سے کسی کو شرف حاصل ہو۔

ثالث: پھر حدیث ہی رؤیائے صالحہ کے درجہ کا بھی جو شریعت میں ہے تعیین کرتی ہے، یعنی نہ وہ محض از قبیلِ اوہام و اضغاثِ احلام ہے، جیسا کہ بعض فلاسفۂ اہلِ تفریط کا خیال ہے، ورنہ لسانِ شارع میں اس کا لقب مبشّرہ نہ ہوتا، اور نہ وہ حجّت فی الاحکام اور مثبتِ حلال و حرام ہے جیسا کہ اکثر عوام و بعض خواص کا لعوام اہلِ افراط کا مقال ہے، ورنہ لسانِ شارع میں اس کی مبشّریت پر اقتصار نہ ہوتا، اور اسی افراطِ شائع کی اصلاح کی غرض سے یہاں خواب کے جواب میں اکثر اس شعر کے لکھنے کا معمول ہے:

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم چو غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم

تو حاصل اس درجہ کا رحمتِ حق سے تقویتِ رجا ہے، یعنی امرِ مبشّر بہ کے حصول حالاً یا مآلاً کی کہ وہی اس کی تعبیر ہوتی ہے، امید ہوکر مسرت پیدا ہو، اس لیے برا خواب ذکر کرنے سے نہی آئی ہے کہ شاید کوئی اس کی ایسی تعبیر دے دے جو سبب ہوجاوے قنوط کا رحمتِ حق سے جو کہ ممنوع ہے، جیسا اسی بنا پر فال صالح کی محبوبیت اور طیرہ کی تاثیر کی نفی لا طیرۃ میں وارد ہے۔

رابع: نیز حدیث ہی اس کی تبشیر کو عام بتلا رہی ہے خواہ خود صاحبِ معاملہ دیکھے یا صاحبِ معاملہ کے حق میں کوئی دوسرا مؤمن دیکھے۔

خامس: پھر رؤیتِ نبویہ میں جو صورتِ اصلیہ کی تقیید میں اختلاف ہے، یہ رؤیا کے اثر میں اس لیے مضر نہیں کہ اس سے احتجاج نہیں کیا جاتا، صرف تقویت رجا کی جاتی ہے۔ تو یہ رجا قطعِ نظر رؤیا سے مستقلاً بھی طاعت ہے، رؤیا سے صرف اس کا وصف بڑھ جاتا ہے۔ سو اگر وہ وصف نہ ہو تب بھی ذات کافی ہے۔

خطبۂ حیات المسلمین

الحمد لله الذي أنزل في كتابه: ﴿اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ وَجَعَلْنَا لَهٗ نُوْرًا يَّمْشِىْ بِهٖ فِى النَّاسِ كَمَنْ مَّثَلُهٗ فِى الظُّلُمٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ط﴾[1]. والصلاة والسلام على رسوله الذي شرفه بخطابه: ﴿وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا ط﴾[2]. ودعا أمته إلى جزيل ثوابه في قوله: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيْكُمْ ج﴾[3]. وقادهم إلى رفيع جنابه في قوله: ﴿كَتَبَ فِىْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ وَاَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِّنْهُ ط﴾[4]. وبعد فقد قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ج وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ٥﴾[5] وقال تعالى: ﴿وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِىْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا وَّنَحْشُرُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اَعْمٰى٥﴾[6]

ان آیات کے ساتھ ایک اور آیت جو اہلِ جہنّم کے حق میں ہے یعنی ﴿ثُمَّ لَا يَمُوْتُ فِيْهَا وَلَا يَحْيٰى ط﴾[7] اگر بطور مقدمہ ملالی جاوے۔ (جس کا حاصل یہ ہے کہ جس حیات میں راحت وحلاوت نہ ہو وہ حیات گو صورتاً غیر موت ہو مگر معناً غیر حیات بھی ہے) تو اس انضمام کے بعد مثل نصوصِ[8] کثیرہ شہیرہ کے خطبہ کی آیات میں حیاتِ باطنی واخروی اور مابعد الخطبہ کی

---

[1] الأنعام: ١٢٢ [2] الشورىٰ: ٥٢ [3] الأنفال: ٢٤ [4] المجادلة: ٢٢ [5] النحل: ٩٧

[6] طه: ١٢٤ [7] أعلى: ١٣ [8] ولنسرد بعضها منها يدلّ على العاجل من الاختصاص الذي حقيقته إثبات حكم لشيء ونفيه عن غيره. ومجموع هذه الآيات يفيد مجموع الأمرين، وقيد بالعاجل؛ لأنه هو الخفي كما سيأتي في الحواشي للتمهيد. فمنها قوله تعالى:

١. ﴿فَتُوْبُوْٓا اِلٰى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ﴾ (البقرة: ٥٤) ومنها قوله تعالى: =

= ۲. ﴿فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا﴾ إلى قوله تعالى: ﴿يَفْسُقُوْنَ۝﴾ (البقرة: ٥٩)
و٣. ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿يَعْتَدُوْنَ۝﴾ (البقرة: ٦١)
و٤. ﴿فَمَا جَزَآءُ مَنْ يَّفْعَلُ﴾ إلى ﴿اَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ (البقرة: ٨٥)
و٥. ﴿وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ﴾ إلى ﴿عَذَابٌ عَظِيْمٌ۝﴾ (البقرة: ١١٤)
و٦. ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ﴾ إلى ﴿سَرِيْعُ الْحِسَابِ﴾ (البقرة: ٢٠١-٢٠٢)
و٧. في من آمن وفي من كفر بعيسى قوله تعالى: ﴿وَجَاعِلُ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْكَ﴾ إلى ﴿مِّنْ نّٰصِرِيْنَ۝﴾
و٨. ﴿وَلَا تَهِنُوْا﴾ إلى ﴿مُّؤْمِنِيْنَ۝﴾ (آل عمران: ١٣٩)
و٩. ﴿فَاٰتٰهُمُ اللّٰهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا﴾ إلى ﴿الْمُحْسِنِيْنَ۝﴾ (آل عمران: ١٤٨)
و١٠. ﴿سَنُلْقِيْ فِيْ قُلُوْبِ الَّذِيْنَ كَفَرُوا﴾ إلى ﴿الظّٰلِمِيْنَ۝﴾ (آل عمران: ١٥١)
و١١. ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ﴾ إلى ﴿مَا كَسَبُوْا﴾ (آل عمران: ١٥٥)
و١٢. ﴿فَانْقَلَبُوْا بِنِعْمَةٍ﴾ إلى ﴿فَضْلٍ عَظِيْمٍ۝﴾ (آل عمران: ١٧٤)
و١٣. ﴿وَمَنْ يُّهَاجِرْ﴾ إلى ﴿وَّسَعَةً﴾ (النساء: ١٠٠)
و١٤. ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا﴾ إلى ﴿بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء: ١٦١)
و١٥. في قُطَّاع الطريق قوله تعالى: ﴿ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا﴾ إلى ﴿عَظِيْمٌ۝﴾ (المآئدة: ٣٣)
و١٦. ﴿وَمَنْ يَّتَوَلَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ﴾ إلى ﴿الْغٰلِبُوْنَ۝﴾ (المآئدة: ٥٦)
و١٧. ﴿قُلْ هَلْ اُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ﴾ إلى ﴿السَّبِيْلِ۝﴾ (المآئدة: ٦٠)
و١٨. ﴿وَاَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ﴾ إلى ﴿الْمُفْسِدِيْنَ۝﴾ (المآئدة: ٦٤)
و١٩. ﴿وَلَوْ اَنَّهُمْ اَقَامُوا التَّوْرٰىةَ﴾ إلى ﴿يَعْمَلُوْنَ۝﴾ (المآئدة: ٦٦)
و٢٠. ﴿اَلَمْ يَرَوْا كَمْ اَهْلَكْنَا﴾ إلى ﴿اٰخَرِيْنَ۝﴾ (الأنعام: ٦)
و٢١. في نوح وقومه قوله تعالى: ﴿فَاَنْجَيْنٰهُ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ﴾ إلى ﴿عَمِيْنَ۝﴾ (الأعراف: ٦٤)
و٢٢. في هود وقومه قوله تعالى: ﴿فَاَنْجَيْنٰهُ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ﴾ إلى ﴿مُؤْمِنِيْنَ۝﴾ (الأعراف: ٧٢)
و٢٣. في صالح وقومه قوله تعالى: ﴿فَاَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ﴾ إلى ﴿النّٰصِحِيْنَ۝﴾ (الأعراف: ٧٨، ٧٩)
و٢٤. في لوط وقومه قوله تعالى: ﴿فَاَنْجَيْنٰهُ وَاَهْلَهٗ﴾ إلى ﴿الْمُجْرِمِيْنَ۝﴾ (الأعراف: ٨٣، ٨٤)
و٢٥. في شعيب وقومه قوله تعالى: ﴿فَاَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ﴾ إلى ﴿الْخٰسِرِيْنَ۝﴾ (الأعراف: ٩١، ٩٢)
و٢٦. ﴿وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرٰى اٰمَنُوْا﴾ إلى ﴿يَكْسِبُوْنَ۝﴾ (الأعراف: ٩٦) =

....

= و٢٧. ﴿فَارْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوْفَانَ﴾ إلى ﴿يَعْرِشُوْنَO﴾ (الأعراف: ١٣٣– ١٣٧)

و٢٨. ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ﴾ إلى ﴿الْمُفْتَرِيْنَO﴾ (الأعراف: ١٥٢)

و٢٩. ﴿فَلَمَّا نَسُوْا مَا ذُكِّرُوْا بِهٖٓ اَنْجَيْنَا الَّذِيْنَ يَنْهَوْنَO﴾ إلى ﴿سُوْٓءَ الْعَذَابِ﴾ (الأعراف: ١٦٥– ١٦٧)

و٣٠. ﴿اِذْ يُوْحِيْ رَبُّكَ اِلَى الْمَلٰٓئِكَةِ﴾ إلى ﴿الْعِقَابِO﴾ (الأنفال: ١٢، ١٣)

و٣١. ﴿وَاَنَّ اللّٰهَ مُوْهِنُ كَيْدِ الْكٰفِرِيْنَO﴾ (الأنفال: ١٨)

و٣٢. ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ﴾ إلى ﴿الْعَظِيْمِO﴾ (الأنفال: ٢٩)

و٣٣. ﴿وَمَا لَهُمْ اَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللّٰهُ﴾ إلى ﴿لَا يَعْلَمُوْنَO﴾ (الأنفال: ٣٤)

و٣٤. ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا﴾ إلى ﴿ظٰلِمِيْنَO﴾ (الأنفال: ٥٣، ٥٤)

و٣٥. ﴿يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّمَنْ فِيْٓ اَيْدِيْكُمْ﴾ إلى ﴿رَّحِيْمٌO﴾ (الأنفال: ٧٠)

و٣٦. ﴿لَهُمُ الْبُشْرٰى﴾ إلى ﴿الْعَظِيْمُO﴾ (يونس: ٦٤)

و٣٧. ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِيْنَO﴾ (يونس: ٨١)

و٣٨. في قوم يونس قوله تعالى: ﴿لَمَّآ اٰمَنُوْا﴾ إلى ﴿حِيْنٍO﴾ (يونس: ٩٨)

و٣٩. ﴿وَّاَنِ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ﴾ إلى ﴿فَضْلَهٗ﴾ (هود: ٣)

و٤٠. ﴿وَيٰقَوْمِ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ﴾ إلى ﴿مُجْرِمِيْنَO﴾ (هود: ٥٢)

و٤١. ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرٰى﴾ إلى ﴿مُصْلِحُوْنَO﴾ (هود: ١١٧)

و٤٢. في يوسف قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗٓ﴾ إلى ﴿الْمُحْسِنِيْنَO﴾ (يوسف: ٢٢)

و٤٣.في يوسف قوله تعالى: ﴿وَكَذٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوْسُفَ﴾ إلى ﴿يَتَّقُوْنَO﴾ (يوسف: ٥٦، ٥٧)

و٤٤. ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ إلى ﴿الْمِيْعَادَO﴾ (الرعد: ٣١)

و٤٥. ﴿لَهُمْ عَذَابٌ فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾ إلى ﴿وَّاقٍO﴾ (الرعد: ٣٤)

و٤٦. ﴿اَوَ لَمْ يَرَوْا اَنَّا نَاْتِي الْاَرْضَ﴾ إلى ﴿الْحِسَابِO﴾ (الرعد: ٤١)

و٤٧. ﴿وَاِذْ تَاَذَّنَ رَبُّكُمْ﴾ إلى ﴿لَشَدِيْدٌO﴾ (إبراهيم: ٧)

و٤٨. ﴿فَاَوْحٰٓى اِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ﴾ إلى ﴿وَعِيْدِO﴾ (إبراهيم: ١٣، ١٤)

و٤٩. ﴿وَاِنْ كَانَ اَصْحٰبُ الْاَيْكَةِ﴾ إلى ﴿مُّبِيْنٍO﴾ (الحجر: ٧٨– ٧٩)

و٥٠. ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ إلى ﴿يَشْعُرُوْنَO﴾ (النحل: ٢٦)

و٥١. ﴿وَالَّذِيْنَ هَاجَرُوْا فِى اللّٰهِ﴾ إلى ﴿اَكْبَرُ﴾ (النحل: ٤١) =

....

= و٥٢. ﴿اَفَاَمِنَ الَّذِيْنَ مَكَرُوا السَّيِّاٰتِ﴾ إلى ﴿تَخَوُّفٍ﴾ (النحل: ٤٥ – ٤٧)

و٥٣. ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ﴾ إلى ﴿يَعْمَلُوْنَ۝﴾ (النحل: ٩٧)

و٥٤. ﴿وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا قَرْيَةً﴾ إلى ﴿يَظْلِمُوْنَ۝﴾ (النحل: ١١٢–١١٨)

و٥٥. ﴿وَاِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُّهْلِكَ﴾ إلى ﴿تَدْمِيْرًا۝﴾ (الإسراء: ١٦)

و٥٦. ﴿فَعَسٰى رَبِّيْٓ اَنْ يُّؤْتِيَنِ﴾ إلى ﴿عُقْبًا۝﴾ (الكهف: ٤٠– ٤٤)

و٥٧. ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا۝﴾ (مريم: ٩٦)

و٥٨. ﴿قَالَ فَاذْهَبْ فَاِنَّ لَكَ فِى الْحَيٰوةِ اَنْ تَقُوْلَ لَا مِسَاسَ﴾ (طه: ٩٧)

و٥٩. ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ﴾ إلى ﴿خٰمِدِيْنَ۝﴾ (الأنبياء: ١١–١٥)

و٦٠. ﴿وَاَرَادُوْا بِهٖ كَيْدًا فَجَعَلْنٰهُمُ الْاَخْسَرِيْنَ۝﴾ (الأنبياء: ٧٠)

و٦١. ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ۟ لا وَنَجَّيْنٰهُ مِنَ الْغَمِّ ط وَكَذٰلِكَ نُـْۨجِي الْمُؤْمِنِيْنَ۝﴾ (الأنبياء: ٨٨)

و٦٢. ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى الزَّبُوْرِ﴾ إلى ﴿الصّٰلِحُوْنَ۝﴾ (الأنبياء: ١٠٥)

و٦٣. ﴿فَكَاَيِّنْ مِّنْ قَرْيَةٍ اَهْلَكْنٰهَا﴾ إلى ﴿وَاِلَيَّ الْمَصِيْرُ۝﴾ (الحج: ٤٥–٤٨)

و٦٤. ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ﴾ إلى ﴿هُمُ الْفٰسِقُوْنَ۝﴾ (النور: ٥٥)

و٦٥. ﴿وَالَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا هَبْ﴾ إلى ﴿اِمَامًا۝﴾ (الفرقان: ٧٤)

و٦٦. ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ﴾ إلى ﴿الْغٰلِبُوْنَ۝﴾ (القصص: ٣٥)

و٦٧. ﴿وَكَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍۭ بَطِرَتْ﴾ إلى ﴿اَهْلُهَا ظٰلِمُوْنَ۝﴾ (القصص: ٥٨، ٥٩)

و٦٨. ﴿فَخَسَفْنَا بِهٖ﴾ إلى ﴿الْمُنْتَصِرِيْنَ۝﴾ (القصص: ٨١)

و٦٩. ﴿فَكُلًّا اَخَذْنَا﴾ إلى ﴿يَظْلِمُوْنَ۝﴾ (العنكبوت: ٤٠)

و٧٠. ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ﴾ إلى ﴿مُّشْرِكِيْنَ۝﴾ (الروم: ٤١، ٤٢)

و٧١. ﴿وَاَنْزَلَ الَّذِيْنَ ظَاهَرُوْهُمْ﴾ إلى ﴿قَدِيْرًا۝﴾ (الأحزاب: ٢٦، ٢٧)

و٧٢. ﴿لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنٰفِقُوْنَ﴾ إلى ﴿تَبْدِيْلًا۝﴾ (الأحزاب: ٦٠–٦٢)

و٧٣. ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَاٍ﴾ إلى ﴿اِلَّا الْكَفُوْرَ۝﴾ (سبا: ١٥–١٧)

و٧٤. ﴿فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيْرٌ﴾ (فاطر: ٤٢–٤٥) إلى آخر السورة.

و٧٥. ﴿فَلَوْلَآ اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ۝ لَلَبِثَ فِيْ بَطْنِهٖٓ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ۝﴾ (الصافات: ١٤٣، ١٤٤)

و٧٦. ﴿قُلْ يٰعِبَادِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوْا رَبَّكُمْ﴾ إلى ﴿حِسَابٍ۝﴾ (الزمر: ١٠) =

....

= و۷۷. ﴿فَوَقٰهُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِ مَا مَكَرُوْا﴾ (المؤمن: ٤٥)

و۷۸. ﴿اِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا﴾ إلى ﴿الْاَشْهَادُO﴾ (المؤمن: ٥١)

و۷۹. ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ﴾ إلى ﴿وَفِى الْاٰخِرَةِ﴾ (فصلت: ۳۰، ۳۱)

و۸۰. ﴿وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ﴾ (الشورى: ۳۰)

و۸۱. ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرٰى ۚ اِنَّا مُنْتَقِمُوْنَO﴾ (الدخان: ١٦)

و۸۲. ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ تَنْصُرُوا اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ اَقْدَامَكُمْO﴾ (محمد: ۷)

و۸۳. ﴿فَلَا تَهِنُوْا﴾ إلى آخر السورة. (محمد: ۳٥ – ۳۸)

و۸٤. ﴿لَقَدْ رَضِىَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ إلى ﴿قَدِيْرًاO﴾ (الفتح: ۱۸–۲۱)

و۸٥. ﴿هُوَ الَّذِىْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ﴾ إلى ﴿شَهِيْدًاO﴾ (الفتح: ۲۸)

و۸٦. ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوْحٍ﴾ إلى ﴿وَعِيْدِ﴾ (ق: ۱۲–۱٤)

و۸۷. ﴿اَمْ يَقُوْلُوْنَ﴾ إلى ﴿الدُّبُرَO﴾ (القمر: ٤٤، ٤٥)

و۸۸. ﴿اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِىْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ وَاَيَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِّنْهُ ط﴾ (المجادلة: ۲۲)

و۸۹. ﴿فَاَتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوْا﴾ إلى ﴿شَدِيْدُ الْعِقَابِO﴾ (الحشر: ۲–٤)

و۹۰. ﴿اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ نَافَقُوْا﴾ إلى ﴿لَّا يَعْقِلُوْنَO﴾ (الحشر: ۱۱–۱٤)

و۹۱. ﴿عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ عَادَيْتُمْ مِّنْهُمْ مَّوَدَّةً ط﴾ (الممتحنة: ۷)

و۹۲. ﴿وَاُخْرٰى تُحِبُّوْنَهَا ط نَصْرٌ مِّنَ اللّٰهِ وَفَتْحٌ قَرِيْبٌ﴾ (الصف: ۱۳)

و۹۳. ﴿وَلِلّٰهِ خَزَآئِنُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ إلى ﴿لَا يَعْلَمُوْنَO﴾ (المنافقون: ۷، ۸)

و۹٤. ﴿مَآ اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ﴾ إلى ﴿يَهْدِ قَلْبَهٗ﴾ (التغابن: ۱۱)

و۹٥. ﴿وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ﴾ إلى ﴿قَدْرًاO﴾ (الطلاق:، ۳۲)

و۹٦. ﴿وَكَاَيِّنْ مِّنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ﴾ إلى ﴿خُسْرًاO﴾ (الطلاق: ۸، ۹)

و۹۷. ﴿اِنَّا بَلَوْنٰهُمْ﴾ إلى ﴿لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَO﴾ (القلم: ۱۷–۳۳)

و۹۸. ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ﴾ إلى ﴿اَنْهٰرًاO﴾ (نوح: ۱۰–۱۲)

و۹۹. ﴿وَّاَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوْا عَلَى الطَّرِيْقَةِ لَاَسْقَيْنٰهُمْ مَّآءً غَدَقًاO﴾ (الجن: ۱٦)

و۱۰۰. ﴿اَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِىْ تَضْلِيْلٍ O﴾ (الفيل: ۲) فهذه مائة آية في الباب، ولم نذكر كثيرًا منها؛ لعدم قصدنا الاستيعاب.

آیات میں علی تفسیر المحققین[1] حیاتِ ظاہری و دنیوی کا بھی اختصاص صرف مطیعانِ حق کے ساتھ نہایت واضح اور مصرح ہے مگر باوجود اس قدر وضاحت و صراحت کے ہمارے اسلامی بھائی اس مسئلہ سے اس قدر غافل ہیں کہ گویا اس مسئلہ کے دلائل کو کبھی نہ ان کی آنکھوں نے دیکھا نہ ان کے کانوں نے سنا، اور نہ ان کے قلب پر ان کا گذر ہوا۔ اور حیات کی ان دونوں قسموں میں سے بھی حیاتِ اخروی کا اختصاصِ مذکوران کے اذہان سے اتنا بعید نہیں جتنا حیاتِ دنیوی کا اختصاص بعید ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اس وقت مسلمانوں پر عالم میں عموماً اور کشورِ ہند میں خصوصاً مصیبتوں پر مصیبتیں اور بلاؤں پر بلائیں نازل ہوتی چلی جاتی ہیں، مگر نہ ان کے ذہن کو مطلق اس طرف التفات ہوتا ہے، نہ ان کی زبان پر اس کا نام آتا ہے، نہ ان کے قلم سے یہ مضمون نکلتا ہے۔ اگر کسی کو علاج و تدبیر کی طرف توجہ ہوتی بھی ہے تو وہ نسخے استعمال کیے جاتے ہیں جن کی نسبت بے تکلف یہ کہنا یقیناً صحیح ہے کہ

گفت ہر دارو کہ ایشاں کردہ اند آن عمارت نیست ویراں کردہ اند
بے خبر بودند از حال دروں أستعیذ اللّٰہ مما یفترون
رنجش از صفرا واز سودا نبود بوئے ہر ہیزم پدید آید زدود

اوراس بے اصول علاج کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا:

ہرچہ کردند از علاج واز دوا رنج افزوں گشت و حاجت ناروا
از ہلیلہ قبض شد اطلاق رفت آب آتش رامدد شد ہمچو نفت
سستیٔ دل شد فزوں وخواب کم سوزش چشم ودل پُر دردوغم

مگر باوجود اس ناکامی پر ناکامی کے ان عطائی اطبا کی حالت اس عطائی طبیب کی سی ہے جس نے کسی کو بے موقع مسہل دیا تھا اور برابر زیادتِ اسہال کی خبر اس کو پہنچ رہی تھی مگر وہ ہر اطلاع کے بعد جواب میں یہی کہتا تھا کہ مادۂ فاسد ہے نکلنے دو حتی کہ وہ مر بھی گیا، مگر یہ اس کا مرنا سن کر بھی اپنی اسی رائے کو صحیح سمجھا اور یہ فرمایا کہ اللہ رے مادے! جس کے نکلنے سے

---

[1] وجه التقليد حمل بعضهم الآيتين على الحياة والمعيشة الأخرويتين لكن لا يتوقف المطلوب عليهما؛ لكون كثير من الآيات المذكورة في الحاشية السابقة صريحًا في ذلك.

مر گیا، نہ نکلتا تو نہ معلوم کیا ہو جاتا۔ اس جہلِ عملی کی وجہ صرف یہی جہلِ علمی ہے کہ ان مصائب کے سر منشا کے تعین میں ان کو نصوصِ الٰہیہ ونبویہ کی پوری تصدیق نہیں۔ اے صاحب! جب اللہ ورسول پر ایمان ہے جس کے معنی ہیں ہر امر اور ہر خبر میں ان کی تصدیق کرنا اور ان کو سچّا سمجھنا، پھر یہ کیسی تصدیق ہے کہ کسی میں تصدیق، کسی میں عدمِ تصدیق؟

﴿اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ﴾[1]

اس لیے سخت ضرورت محسوس ہوئی کہ اس تجاہل وتغافل پر از سرِ نو[2] تنبیہ کی جاوے، تاکہ مرض کے سبب کا تعین پھر علاجِ صحیح کا تیقن ہو اور اس تعین وتیقن کے بعد اسباب کے ازالہ اور علاج کی تحصیل کا اہتمام کریں۔ اور براہینِ عقلیہ ونقلیہ ونیز مشاہدہ وتجربہ سے محقّق وثابت ہو چکا ہے کہ دورِ حاضر میں ان اسباب ومعالجات کی تعلیم وتفہیم منحصر ہو گئی ہے حضورِ اقدس ﷺ کی ذاتِ مبارک میں۔ پس بلاخوفِ منازع حضور کی شانِ عالی میں یہ دعوی بالکل سچّا دعوی ہے:

ذات پاک کاملے پُر مائیہ — آفتابے درمیان سائیہ
حاذقش گو کو حکیم حاذق است — صادقش دان کو امین وصادق است
در علاجش سحر مطلق را ببیں — در مزاجش قدرت حق را ببیں

جو شخص آپ کی صحتِ تشخیص کا اعتقاد کر کے آپ کی تجویز پر عمل کرے گا وہ بے ساختہ کہنے لگے گا:

مطلع نور حق ودفع حرج — مغنی فی الصبر مفتاح الفرج
اے لقائے تو جواب ہر سوال — مشکل از تو حل شود بے قیل و قال
ترجمان ہرچہ مارا در دل است — دستگیر ہر کہ پائیش در گل است
مرحبًا یا مجتبی یا مرتضی — إن تغب جاء القضا ضاق القضا
أنت مولى القوم من لا يشتهي — قد ردى كَلَّا لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ

اور اگر یہ شخص آپ کی کسی تجویز کی لِم بھی نہ سمجھے گا تب بھی جیسا کہ لوازمِ اعتقاد سے ہے یہ کہے گا:

[1] البقرة: ٨٥ [2] وإنما قال: "از سرِ نو"؛ لأن الشريعة طالما نبّهتْ عليه. ثم بترجمة =

آں کہ از حق یا بد او وحی وخطاب ہرچہ فرماید بود عین صواب
آنکہ جان بخشد اگر بکشد رواست نائب ست ودست او دست خدا ست
ہمچو اسماعیل پیشش سر بنہ شاد وخنداں پیش تیغش جان بدہ
تا بماند جانت خنداں تا ابد ہمچو جان پاک احمد با احد
عاشقان جام فرح انگہ کشند کہ بدست خویش خوباں شاں کشند
آں کسے را کش چنیں شاہی کشد سوئے تخت وبہترین جاہی[۱] کشد

اور آپ نے نہایت شفقت وغایتِ رحمت سے اپنا پورا مطب بے دریغ عام خلائق کے روبرو پیش فرمایا۔ آگے استعمال کرنے والوں یا استعمال نہ کرنے والوں کی سعادت وشقاوت۔ جس نے جب کبھی بھی استعمال کیا صلاح وفلاح اس کے پیش پیش رہی، اور جس نے اس میں اہمال کیا اگر اس کو کچھ حصّہ عقیدت ومحبّت کا حاصل ہے اس عقیدت ومحبّت کی برکت سے اس پر عنایت اس طرح متوجہ ہوتی ہے کہ صلاح وفلاح سے اس کو حرمانِ عاجل نصیب کیا جاتا ہے تاکہ اس فوری تنبیہ سے وہ اپنی صلاح کر سکے، اور جو عقیدت ومحبّت سے خالی ہیں اس خلو کی شامت سے ان کے ساتھ یہ معاملہ کیا جاتا ہے کہ بطور استدراج کے ان کو صورتاً وعاجلاً کامیابی عطا کردی جاتی ہے، اور حقیقتاً وآجلاً حرمان ہی ان کے نصیبِ حال ہوتا ہے۔ چناں چہ حرمان

= الشريعة تنبه عليه العلماء. ومنها رسالة "جزاء الأعمال" التي كتبتها قبل ذلك بقليل. فمن ثم سمي هذا التنبيه جديدا. وحركتني على ذلك ما لحقني من القلق الشديد على سوء حال المسلمين منذ أيام بحيث أزعجني وأضناني، فأخذ اللطف الإلهي يدي وألقى في روعي أثناء صلاة الفجر لعشرين من جمادى الأولى ١٣٤٦ھ مدخلية بعض الأعمال بخصوصها فی كشف بعض الغمة التي لا طاقة لهم بها، يرفع بعض منها للجهل، وبعض منها للإفلاس، وبعض منها للتشويش. وهذه هي أمهات جميع البلايا والرزايا، وأن أكتب شيئاً من ذلك وأبلّغه المسلمين من دون التعرّض؛ لوجه المدخلية المذكورة؛ لأن المقصود النافع للعامة هي المسائل لا الدلائل، ورجائي كونه نافعا والبلاء النازل دافعا، فأراح ذلك جاشي وأزاح منه الغواشي، فشرعتُ فيه راجيا من الله فيه النفع، وهو ولي كل وضع ورفع.

[۱] الأبيات العشرون المذكورة في الخطبة من المثنوي المعنوي بتغير يسير في بعضها.

آج کل تو ظاہر ہی ہے، اور حرمانِ حقیقی کا شاہد ان کی اندرونی حالت ہے کہ خالص راحت وحلاوت کو وہ خود اپنے اندر مفقود پاتے ہیں۔ اسی فلاحِ عاجل وصوری وحرمانِ آجل وحقیقی کا ذکر ان آیات میں ہے: قوله تعالى:

﴿اَيَحْسَبُوْنَ اَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهٖ مِنْ مَّالٍ وَّبَنِيْنَ ۝ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرٰتِ ۭ بَلْ لَّا يَشْعُرُوْنَ ۝﴾[1] وقوله تعالى: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ اَمْوَالُهُمْ وَلَآ اَوْلَادُهُمْ ۭ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ اَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كٰفِرُوْنَ ۝﴾[2]

جب عیاناً وبرہاناً صلاح وفلاح کا انحصار مطبِ نبوی ہی کے نسخوں میں ثابت ہوچکا تو برادرانِ اسلامی پر جن کو مرض کی خبر اور اس کے سبب اور نسخہ سے بے خبری ہے واجب ولازم ہوا کہ اب اس علمی تغافل وتجاہل یا عملی تکاسل وتثاقل کو ہمیشہ کے لیے خیر باد کہیں اور ان حکمی حتمی نسخوں کا استعمال کریں اور عاجلاً وآجلاً وصورتاً وحقیقتاً صلاح وفلاح کا متزایداً ومتصاعداً مشاہدہ کریں۔ یہ تنبیہِ کلی ہے جلبِ منافع ودفعِ مضار کے طریقِ صحیح پر اور تنبیہِ جزئی ومبسوط تمام شریعتِ مطہرہ ہے۔

---

[1] المؤمنون: ۵۵، ۵۶ [2] التوبة: ۵۵

مقدمہ در تحقیقِ مسائلِ متعلّقۂ کرامت

۱۔ مسئلۂ اوّل: جاننا چاہیے کہ خلاصۂ کلام محقّقین کا اس باب میں یہ ہے کہ کرامت اس امر کو کہتے ہیں جو کسی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کسی متبعِ کامل سے صادر ہو اور قانونِ عادت سے خارج ہو۔ پس اگر وہ امر خلافِ عادت نہ ہو تو کرامت نہیں ہے۔ اور جس شخص سے وہ امر صادر ہوا ہے اگر وہ کسی نبی کا متبع اپنے کو نہیں کہتا وہ بھی کرامت نہیں ہے جیسے جوگیوں ساحروں وغیرہم سے بعض امور ایسے سرزد ہو جاتے ہیں۔ اور اگر وہ شخص مدعی اتباع کا تو ہے مگر واقع میں متبع نہیں ہے خواہ اصول میں خلاف کرتا ہو جس طرح اہلِ بدعت، یا فروع میں جیسے فاسق و فاجر، اس سے بھی اگر ایسا امر صادر ہو وہ بھی کرامت نہیں ہے بلکہ استدراج ہے، جس کا ضرر یہ ہے کہ یہ شخص بوجہ خرقِ عادات کے اپنے کو کامل سمجھتا ہے اور اس دھوکہ میں کبھی حق کی طلب کرنے اور اتباع کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ نعوذ باللہ! کس قدر خسرانِ عظیم ہے۔

پس کرامت اس وقت کہلائے گی جب کہ اس کا محلِ صدور متبعِ سنت کامل التقویٰ ہو۔ اب ہمارے زمانے میں جس شخص سے کوئی فعلِ عجیب سرزد ہو جاتا ہے اس کو غوث وقطب قرار دے دیتے ہیں، خواہ اس شخص کے کیسے ہی عقائد ہوں، اور کیسے ہی اعمال و اخلاق ہوں۔ یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ بزرگوں نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص کو ہوا میں اڑتا ہوا یا پانی پر چلتا ہوا دیکھو مگر وہ شریعت کا پابند نہ ہو تو اس کو بالکل ہیچ سمجھو۔

۲۔ مسئلۂ دوم: اور جاننا چاہیے کہ کرامت کے لیے نہ اُس ولی کو اُس کا علم ہونا ضروری ہے، اور نہ اُس کے قصد کا متعلّق ہونا ضروری ہے، اور احیاناً علم ہوتا ہے اور قصد نہیں ہوتا اور کبھی علم وقصد دونوں امر ہوتے ہیں، اس بنا پر کرامت کی تین قسمیں ٹھہریں:

ایک قسم وہ جہاں علم بھی ہو اور قصد بھی جیسے نیل کا جاری ہونا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے فرمانِ مبارک سے۔ اور دوسری وہ جہاں علم ہو اور قصد نہ ہو جیسے حضرت مریم رضی اللہ عنہا کے

پاس بے فصل میووں کا آ جانا۔ تیسری قسم وہ جہاں نہ علم ہو نہ قصد جیسے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مہمانوں کے ساتھ کھانا کھانا اور کھانے کا دوچند سہ چند ہو جانا، چناں چہ خود حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو تعجب ہوا جس سے ان کے علم وقصد کا پہلے سے متعلق نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک احتمال حصرِ عقلی میں سے خلافِ واقع ہے کہ قصد ہو اور علم نہ ہو، کیوں کہ بدون علم قصد ممکن نہیں۔ اور لفظِ تصرف وہمت کا صرف قسمِ اوّل پر اطلاق کیا جاتا ہے، قسمِ ثانی وثالث کو تصرف نہیں کہتے، البتہ برکت وکرامت کہلاتی ہے۔

۳۔ مسئلہ سوم: اور جاننا چاہیے کہ ایک اور اعتبار سے کرامت کی دو قسمیں ہیں: ایک حسی، ایک معنوی۔ عوام لوگ اکثر حسی کو جانتے اور اسی کو کمال شمار کرتے ہیں، جیسے مافی الضمیر پر مطلع ہو جانا، پانی پر چلنا، ہوا پر اڑنا وغیرہا۔ اور خواص کے نزدیک بڑا کمال کرامتِ معنوی ہے یعنی شریعت پر مستقیم رہنا، مکارمِ اخلاق کا خوگر ہو جانا، نیک کاموں کا پابندی وبے تکلفی سے صادر ہونا، حسد وکینہ ودیگر صفاتِ مذمومہ سے قلب کا طاہر ہو جانا، کوئی سانس غفلت میں نہ گذرنا۔ یہ وہ کرامت ہے جس میں استدراج کا احتمال نہیں، بخلاف قسمِ اوّل کے کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے۔ اسی واسطے کاملین صدورِ کرامت کے وقت بہت ڈرتے ہیں کہ یہ استدراج نہ ہو، یا خدانخواستہ اس سے نفس میں عجب نہ پیدا ہو جاوے، یا اس کی وجہ سے عوام میں شہرت وامتیاز پیدا ہو کر موجبِ ہلاکت ہو، بلکہ بعض نے فرمایا ہے کہ بعض اولیا نے مرتے وقت تمنّا کی ہے کہ کاش دنیا میں ہماری کوئی کرامت صادر نہ ہوتی تاکہ اس کا عوض واجر بھی آخرت میں ملتا، کیوں کہ یہ امر مقرر ہے کہ جس قدر دنیا میں کسی نعمت میں کسی کو کمی رہے گی اس کا بدلہ آخرت میں عنایت ہوگا۔

۴۔ مسئلہ چہارم: اور جاننا چاہیے کہ بعض عُلما نے کرامت کی قوت ایک حدِ خاص تک مُعیّن کی ہے۔ اور جو امور نہایت عظیم ہیں، جیسے بدون والد کے اولاد پیدا ہونا، یا کسی جماد کا حیوان بن جانا، یا ملائکہ کا باتیں کرنا، اس کا صدور کرامت سے ممتنع قرار دیا ہے، مگر محققین کے نزدیک کوئی حد نہیں، کیوں کہ وہ فعل پیدا کیا ہوا اللہ تعالیٰ کا ہے صرف ولی کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہو گیا ہے واسطے اظہارِ کرامت وقرب ومقبولیت اس ولی کے۔ سو اللہ تعالیٰ کی قدرت کی جب کوئی حد نہیں

پھر کرامت محدود کیسے ہو سکتی ہے؟ رہا یہ شبہ کہ معجزہ کے ساتھ مساوات لازم آنے کا احتمال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب صاحبِ کرامت خود کہتا ہے کہ میں نبی کا غلام ہوں تو جو کچھ اس سے ظاہر ہوا ہے یہ تبعیت اس نبی کے ہے استقلالاً نہیں جو اس شبہ کی گنجایش ہو۔ البتہ جس خرقِ عادت کی نسبت نبی کا ارشاد ہو کہ اس کا صدور مطلقاً محال ہے وہ بطور کرامت کے سرزد نہیں ہو سکتی جیسے قرآن مجید کا مثل لانا۔

۵۔ مسئلہ پنجم: اور جاننا چاہیے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ اپنی کرامت کا اخفا واجب ہے مگر جہاں اظہار کی ضرورت ہو، یا غیب سے اذن ہو، یا حالت اس قدر غالب ہو کہ اس میں قصد و اختیار باقی نہ رہے، یا کسی طالبِ حق و مرید کے یقین کا قوی کرنا مقصود ہو وہاں اظہار جائز ہے۔

۶۔ مسئلہ ششم: اور جاننا چاہیے کہ بعض اولیائے کاملین کا مقام غلبۂ عبودیت و رضا کا ہوتا ہے، اس لیے کسی شے میں وہ تصرف نہیں کرتے، اس وجہ سے ان کی کرامتیں نہیں معلوم ہوتیں۔ اور بعضوں کو قوتِ تصرف ہی عنایت نہیں ہوتی، تسلیم و تفویض ہی ان کی کرامت ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولایت کے لیے کرامت کا وجود یا ظہور ضروری نہیں۔

۷۔ مسئلہ ہفتم: اور جاننا چاہیے کہ بعض اولیاء اللہ سے بعد انتقال کے بھی تصرفات و خوارق سرزد ہوتے ہیں، اور یہ امر معناً حدِ تواتر تک پہنچ گیا ہے۔

۸۔ مسئلہ ہشتم: اور جاننا چاہیے کہ کرامت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ اسبابِ طبعیہ سے وہ اثر پیدا نہ ہوا ہو، خواہ وہ اسباب جلی ہوں یا خفی۔ اس مقام پر لوگوں کو دو غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں: بعض تو مطلق عجیب امور کو کرامت سمجھتے ہیں اور عامل کے معتقدِ کمال بن جاتے ہیں، آج کل اس قسم کے بہت قصے واقع ہو رہے ہیں، مسمریزم، فریمیسن، حاضرات، ہم زاد کا عمل، عملیات و نقوش، طلسمات و شعبدات، تاثیراتِ عجیبہ، ادویات، سحر، چشم بندی وغیرہا کہ اس میں بعض کے آثار تو محض خیال ہیں اور بعض کے واقعی بھی ہوں تو اسبابِ طبعیہ خفیہ سے مربوط ہیں۔ کرامت ان سب خرافات سے منزہ ہے۔ اور بعض کرامات کو بھی قوتِ طبعیہ پر محمول کر کے

سب کو ایک لکڑی سے ہانکتے ہیں۔ صاحبِ بصیرت طالبِ حق کو قرائنِ قویہ سے بنظرِ انصاف فرق معلوم ہو جاتا ہے کہ اس فعل میں قوائے طبعیہ کو دخل ہے، یا محض قوت قدسیہ ہے، یا کسی قوت کو بھی دخل نہیں محض کائن عن الغیب ہے۔

۹۔ مسئلۂ نہم: اور جاننا چاہیے کہ جس فعل کا ظاہری قویٰ سے معلوم کرنا ممنوع ہے باطنی قویٰ سے بھی ممنوع ہے، جیسے کسی بے گناہ کو قتل کر دینا، یا کسی کے قلب پر زور ڈال کر اس سے کچھ روپیہ لے لینا، یا کسی کا رازِ پنہانی معلوم کرنا، یا قصداً نامحرم کی طرف التفات کرنا۔ بعض لوگ مطلقاً خرقِ عادت کو شعبہ ولایت کا سمجھ کر ان سب تصرفات کو حلال اور داخلِ کرامت سمجھتے ہیں۔

۱۰۔ مسئلۂ دہم: اور جاننا چاہیے کہ ولی سے احیاناً کوئی امر ناجائز صادر ہو جانا بشرطے کہ اس پر اصرار نہ ہو تنبیہ کے وقت توبہ کرلے، یا کسی اختلافی مسئلہ میں غلط شق کو اختیار کرنا ولایت وکرامت میں قادح نہیں ہے۔ یہ کل دس مسئلے ضروری اس باب کے متعلق ہیں۔

خطبہ[1] کرامات الصحابہ بقلم غیر مؤلف

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيّئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل الله فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله. اللّهم صلّ على سيّدنا ومولانا محمد وعلى آله وأصحابه وسلّم تسليمًا كثيرًا كثيرًا كلّما ذكره الذاكرون وكلّما غفل عن ذكره الغافلون.

امابعد: اہلِ فہم وبصیرت کی خدمت میں گذارش ہے کہ نصوصِ قطعیّہ وسننِ نبویہ سے یہ امر یقیناً ثابت ہو چکا ہے کہ حضرات صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم وارضاہم) تمام امتِ محمدیہ سے افضل ہیں، اوراہلِ تحقیق کا اس امر پر اجماع ہے کہ کوئی ولی اگرچہ وہ اعلیٰ رتبے پر ہو کسی ادنی صحابی کے رتبہ کو نہیں پہنچ سکتا، اور یہ برکت ہے جناب رسول اللہ ﷺ کی صحبتِ بابرکت کی۔ وہ صحبتِ مبارکہ کہاں سے آوے جس سے اولیا کو صحابہ رضی اللہ عنہم کا درجہ حاصل ہو؟ ﴿ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَّشَآءُ ؕ﴾[2] مگر باوجود اس کے اس زمانہ میں اکثر عوام کو دیکھا جاتا ہے کہ جس قدر اعتقاد ان کو پچھلے صُلحا اور اولیا کے ساتھ ہے اس کا نصف بھی صحابہ کے ساتھ نہیں۔ جہاں تک غور کیا گیا اس کی وجہ صرف یہ سمجھ میں آئی کہ ان لوگوں نے کمال کو کرامات وخوارقِ عادات میں منحصر سمجھ لیا ہے، اور حضرات صحابہ کی کرامتیں کم سنی گئی ہیں، اس وجہ سے ان حضرات کو اس درجہ کا صاحبِ کمال نہ سمجھا جس درجہ کے وہ حضرات باکمال تھے، اسی لیے اعتقاد میں بھی کمی ہوئی۔ ہر چند کہ محقّقین صوفیہ کی تصریح سے یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ کمالِ حقیقی اور چیز ہے، کشف

---

[1] اس خطبہ میں اصل مضمون احقر کا ہے جس کی روایت اس میں بالمعنی کی گئی ہے، اس لیے اس کی بعض عبارات میں نے بدل دیں۔ [2] المائدة: ٥٤

وکرامات کی اُس کے روبرو کچھ حقیقت نہیں، اور وہ چیز استقامت[1] علی الدین ہے، چناں چہ کہا گیا ہے: الاستقامة فوق الكرامة. اور صحابہ کا شریعتِ ظاہرہ اور طریقتِ باطنہ اور احوالِ رفیعہ میں مستقیم ہونا کس کو معلوم نہیں۔ اور یہ مضمون تحقیق اور تفصیل کے ساتھ ''کرامات امدادیہ'' میں اچھی طرح لکھا گیا ہے۔ اور استقامت کو کرامتِ معنویہ کہتے ہیں، فی الواقع حقیقی اور مقصود کرامت یہی ہے۔ چناں چہ حضرت سید الطائفہ جنید بغدادی قدس اللہ سرہ کی خدمت میں ایک شخص دس سال رہا، اور دس سال کے بعد عرض کیا کہ حضرت میں نے آپ سے کسی کرامت کا صدور نہیں دیکھا۔ حضرت جنید قدس اللہ سرہ نے جوش میں آ کر فرمایا کہ اس مدت میں مجھ سے کوئی گناہ بھی دیکھا؟ عرض کیا: نہیں۔ فرمایا: اس سے بڑھ کر کیا کرامت ہوگی؟ یہ تھے اہلِ علم اور اہلِ تصوف اور اہلِ تحقیق کہ بالکل قرآن مجید کے مطابق جواب ارشاد فرمایا حق تعالیٰ فرماتا ہے:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقٰكُمْ ۭ﴾[2] بے شبہ بڑی کرامت اور عظمت والا تم میں کا اللہ کے نزدیک وہ ہے جو تم میں زیادہ پرہیزگار ہے۔

معلوم ہوا کہ مدارِ تقرب فقط تقوی ہے لا غیر۔

دوسرے: یہ کہ اکثر خوارق، ثمر کثرتِ مجاہدہ وریاضت کا ہوتے ہیں اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بوجہ کمالِ قابلیت وقوتِ فطرت وبرکتِ صحبت حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے زیادہ ریاضت کی حاجت نہیں ہوئی، اس لیے خوارق کا بکثرت اُن حضرات سے صادر نہ ہونا تعجب کی بات نہیں۔

تیسرے: بقول حضرت امام احمد بن حنبل[3] رحمہ اللہ کرامت کا ظہور تقویتِ یقینِ اہل زمانہ کے لیے ہوتا ہے، چوں کہ ببرکتِ قریبِ زمانہ جنابِ رسولِ مقبول خیر القرون میں یقین وایمان کمال درجہ حاصل تھا اس لیے اس حجت اور دلیل کی چنداں حاجت نہ تھی۔ جوں جوں زمانۂ برکتِ مآب علیہ الصلوٰۃ والسلام دور ہوتا گیا برکات میں کمی پیدا ہوتی گئی اور ایمان میں ضعف ہوتا گیا، اس لیے برہانِ تقویت کا ظہور قرینِ حکمت ہوا۔ یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اقرب الی السنّت وہی حالت ہے جو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حالت تھی، اس لیے وہاں ضعفِ ایمان نہ تھا جس کی

---

[1] یعنی دین پر سیدھا رہنا اور اس کو مضبوط پکڑنا اور گناہوں کی لغزش سے باز رہنا۔ [2] الحجرات: ۱۳

[3] هذا القول رواه العلامة الرافعي في "روضة الرياحين". وحنبل جد أحمد، لا أبوه.

تقویت کی حاجت ہوتی، اور ظاہر ہے کہ یہ حالت اقرب الی السنّت ہے۔

چوتھے: صحابہ رضی اللہ عنہم کے واقعات نقل کرنے میں محدثین نے صحتِ روایت کی بہت سخت شرطیں مقرر کیں اور اس قدر اہتمام کیا کہ تا بمقدور احوالِ صحیحہ سے اطلاع ہو، رطب و یابس اقوال سے اعلیٰ درجہ کا پرہیز کیا، بخلاف حکایاتِ اولیائے متاخرین کے کہ ان کی نقل کرنے میں اس قدر احتیاط اور تنقیح نہیں کی گئی، اور شدتِ شرائطِ صحت کے لیے قلّتِ روایت امرِ لازم ہے۔ ونیز چوں کہ اصل مقصود دین میں احکام ہیں اس لیے بھی محدثین نے بہ نسبت نقلِ حکایات کے روایتِ سنن کا زیادہ اعتنا فرمایا، مگر چوں کہ ان وجوہ کے ساتھ بعض عوام کے لیے پوری تسلّی تب ہی ہے کہ ان کو کچھ کرامتیں صحابہ کرام کی بھی بتلائی جاویں، اس لیے حسبِ ارشادِ فیضِ بنیاد حضرت والا درجات مجددِ دوران قطبِ زمان سیدی ومحبوبی ومرشدی مولوی شاہ اشرف علی صاحب اس احقر نے اس کام کو شروع کیا۔ حق تعالیٰ بطریقِ احسن تمام فرماویں۔ ناظرین سے حسبتاً للہ اپنے واسطے دعائے مغفرت وحصولِ مقاصد کا طالب ہوں۔

واضح ہو کہ اس کتاب کا خطبہ عرصہ ہوا کہ حضرت والا نے تحریر فرمایا تھا اور ایک صاحب سے کچھ متفرق مضامین بھی جمع کرائے تھے، لیکن بوجہ عدیم الفرصتی حضرت کے دستِ مبارک پر یہ کام تمام نہ ہوسکا۔ اس خطبہ میں بھی بہت سے مضامین خطبۂ مذکورہ کے باختصار وتغیرِ مناسب بندہ نے درج کیے ہیں۔

وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب، ربنا تقبَّل منا إنك أنت السميع العليم.

خطبة مسائل السلوك من كلام ملك الملوك

أما بعد الحمد والصلاة فإن من العلوم القرآنية كثير مسائل التصوف مما ذكره الصوفية – قُدِّسَتْ أسرارهم– في كتبهم مستندين إلى القرآن. وجملة ما ذكروه قسمان: قسم دَلَّ عليه القرآن بوجوه الدلالات المعتبرَة عند أهل العلم والاجتهاد تنصيصًا، ويسمَّى تفسيرا واستنباطا، ويسمَّى فقها. ولا كلام في كون هذا القسم مدلولا للقرآن، أما التنصيص فظاهر، وأما الاستنباط فَلِمَا تَقَرَّرَ من أن القياس مُظْهِرٌ لا مُثْبِتٌ. وقسم لا دلالة للقرآن عليه بعينه ولا على ما يشاركه في العلة الشرعية، لكن له دلالة على ما يناسبه بنحو من المناسبة ويسمَّى اعتبارا. وهذا القسم مما تكلَّموا في كونه مدلولا له. فكم من مثبت له، وهو ظاهر صنيع كثير من الصوفية. وكم من نافٍ له، وهو ظاهر كلام حَمَلَةِ العلوم الظاهرة. والقول الفصل في الباب أن النفي حق إن أريد بالدلالة كون ذلك المعنى مقصودا بلا واسطة كالمنصوص، أو بواسطة كالثابت بالقياس. والإثبات حق منقول من السلف إن أريد بالدلالة ما هو أعمّ من ثبوته بأحد الطريقَين المذكورَين، ومن ثبوت الشيء من أصله بنحو من الأصالة من غير أن يقصد مع القول بإرادة المعنى الظاهري قطعا؛ فإن إبطال هذا المعنى باطل، وذهابٌ إلى مذهب الباطنية الضالَّة. وَلْنُسْمِعْكَ ما يدلّ على جميع ما ادَّعَينا. أما أن لهذا الصنيع أصلًا من السلف فقد روى رزين عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿اِعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ يُحْيِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[1] قال: لين

[1] الحديد: ١٧

القلوب بعد موتها مخبتة منيبة يحيي القلوب الميتة بالعلم والحكمة، وإلا فقد علم إحياء الأرض مشاهدة[1]

فقول ابن عباس رضي الله عنهما صريح في صحة تأويل الأرض بالقلب، وهل هذا إلا الذي يسلكه الصوفية، بل ظاهره ينفي ظاهر التفسير، لكن لمّا كان هذا التفسير يقينيا يصرف قوله عن المتبادر إلى أن مراده رضي الله عنه إيقاظ السامع أن لا يكتفي من الآية على ظاهرها وإن كان مقصودًا، بل يعتبر به ويتقبّل إلى حال القلب. هذا ما بدا لي في اعتبار علم الاعتبار. وأبلغ من هذا ما قرره شيخ مشايخنا الشاه ولي الله المحدث الدهلوي - قدس سره- في كون هذا الفن معتبرًا في كتابه "الفوز الكبير" في أصول التفسير حيث قال باللسان الفارسي.

واما اشارات صوفیہ واعتبارات ایشان بہ حقیقت از فن تفسیر نیست، بلکہ نزدیک استماع قرآن چیزہا بردل سالک ظاہر می گردد ودرمیان نظم قرآن وحالتے کہ آں سالک دارد یا معرفتیکہ اورا حاصل ست متولد می شود۔ چنانکہ کسے قصۂ مجنون ولیلی شنود ومعشوقہ خودرا یاد کند ومعاملہ کہ درمیان وے ومحبوبۂ وے میگزرد متحضر سازد، ودرینجا فائدہ ایست اہم آنرا باید دانست کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فن اعتبار را معتبر داشتہ اند ودرآں راہ سلوک فرمودہ اند تا سنت باشد علمائے امت را وفتح طریقے باشد علوم موہوبہ ایشاں را مانند آنکہ آیت ﴿فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَ اتَّقٰى﴾[2] درمسئلۂ قدر تمثیلاً خواندند اگرچہ معنی منطوق آیت آنست کہ ہرکہ این کارہا کردہ است اور براہِ جنّت ونعیم بنمایم وہرکہ اضداد آن بعمل آوردہ است اورا براہِ دوزخ وتعذیب بکشایم، لیکن بطریق اعتبار تواں دانست کہ ہر کسے را برائے حالتے آفریدہ اند وآں حالت بروے جاری می کند من حیث یدری اولا یدری، پس بایں اعتبار آیت را بمسئلۂ قدر ربطے واقع شود، ہم چنیں آیت ﴿وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا﴾[3] معنی منطوقش آنست کہ بر بر وا

---

[1] تيسير: ۷۸ [2] الليل: ۵ [3] الشمس: ۷

ثم مطلع ساخت، لیکن مخلق صورت علمیہ بر واثم را بآں بر واثم اجمالاً در وقت نفخ روح مشابہتے ہست پس باعتبار می تواں بایں آیت دریں مسئلہ استشہاد کرد۔

(قلت: ولو قيل: "اعتضاد" مكان "استشهاد" كان أولى) والله أعلم[1].

وقلت: والحديثان اللذان أشار إليهما الشيخ هما هذان. فالأول: ما عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "ما منكم من أحد إلا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة". قالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا وندَعُ العمل؟ قال: "اعملوا، فكُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خلق: أما من كان من أهل السعادة فَسَيُيَسَّرُ لعمل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاوة فَسَيُيَسَّرُ لعمل الشقاوة"، ثم قرأ: ﴿فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰى ۝﴾[2]. والحديث الثاني: ما عن عمران بن حصين رضي الله عنه: أن رجلًا من مزينة قال: يا رسول الله، أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه، أشيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر سبق، أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم؟ فقال: "لا، بل شيء قضي عليهم ومضى فيهم، وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل: ﴿وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا ۝ فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا ۝﴾."[3] فثبت بهذا التقرير كون ذلك الطريق له أصل، وأما كون إبطال المعنى الظاهر باطلًا ففي "روح المعاني" تحت آية: ﴿اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةٌ﴾ (الآية من سورة الرعد (١٧)) ما نصه: قال ابن عطية: روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في قوله تعالى: ﴿اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً﴾[4] الآية. يريد بالماء الشرع والدين، وبالأودية القلوب، ومعنى سيلانها بقدرها: أخذ النبيل بحظه والبليد بحظه. ثم قال: وهذا قول لا يصحّ

---

[1] ص: ٤٤، ٤٥ [2] الليل: ٥، ٦. متفق عليه (مشكاة، باب القدر) [3] الشمس: ٧، ٨، رواه مسلم (مشكاة كتاب القدر). [4] الرعد: ١٧

-والله تعالى أعلم - عن ابن عباس؛ لأنه ينحو إلى قول أصحاب الرموز، وقد تَمَسَّكَ به الغزالي وأهل ذلك الطريق، وفيه إخراج اللفظ عن مفهوم كلام العرب بغير داعٍ إلى ذلك. وإن صحَّ ذلك عن ابن عباس فيقال فيه: إنما قصد أن قوله تعالى: ﴿كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾[له] معناه: الحق يتقرّر في القلوب، والباطل الذي يعتريها إلخ. ونحن نقول: إن صحَّ ذلك فمقصود الحبر منه الإشارة وإن كان يريد غير ظاهر فيه. وحجة الإسلام الغزالي رحمه الله أشد الناس على أهل الرموز القائلين بأن الظاهر ليس مراد الله تعالى. كما لا يخفى على مُتَتَبِّعِي كلامه، انتهى. ولقد أتى الإمام الغزالي بالقول الصَّرَّاح والفصل البَوَّاح في المسألة في كتابه "مشكاة الأنوار" حيث قال: ولا تَظُنَّنَّ من هذه الأنموذج وطريق ضرب المثال رخصةً مِنّي في رفع الظواهر، واعتقادًا في ابطالها، حتى أقول مثلا: لم يكن مع موسى عليه السلام نعلان، ولم يسمع الخطاب بقوله: ﴿اخلع نعليك﴾ - حاشا لله -. فإن إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين، ولم يعرفوا الموازنة بينهما، ولم يفهموا وجهه، كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية. فالذي يجرِّد الظاهر حشوي، والذي يجرِّد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل، ولذلك قال ﷺ: "ظاهر وباطن، وحدٌّ ومطلع". وربما نقل هذا عن علي رضي الله عنه موقوفا. بل أقول: فهم موسى عليه السلام من خلع النعلَين إطراح الكونَين، فامتثل الأمر ظاهرا بخلع نعلَيه بإطراح العالمين. فهذا هو الاعتبار أي العبور من الشيء إلى غيره، ومن الظاهر إلى السرّ. وفرّق بين من يسمع قول رسول الله ﷺ: "لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب فيقعي

[له] الرعد: ١٧

الكلب في بيته". ويقول: ليس الظاهر مرادًا، بل المراد تخلية بيت القلب عن كلب الغضب؛ لأنه يمنع المعرفة التي هي من أنوار الملائكة؛ إذ الغضب غول العقل. وبين من يمتثل الأمر في الظاهر ثم يقول: الكلب ليس كلبا لصورته بل لمعناه، وهي السبعية والضراوة، فإذا كان حفظ البيت الذي هو القلب مَقَرُّ الجوهر الحقيقي الخالص عن سرّ الكلبية أولى، فأنا أجمع بين الظاهر والسرّ جميعًا. فهذا هو الكامل. وهو المعنى بقولهم: الكامل من لا يطفئ نورُ معرفته نورَ ورعه. ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك شيء من حدود الشرع مع كمال البصيرة [1]، انتهى. وقريب منه في "روح المعاني": وأما كلام السادة الصوفية من القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا أنهم اعتقدوا أن الظاهر غير مراد أصلا، وإنما المراد الباطن فقط؛ إذ ذاك اعتقاد الباطنية الملاحدة توصّلوا إلى نفي الشريعة بالكلية، وحاشا ساداتنا من ذلك. كيف أو قد حضّوا على حفظ التفسير الظاهر؟ وقالوا: لا بد منه أولًا؛ إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل أحكام الظاهر. ومن ادّعى فهم أسرار القرآن قبل أحكام التفسير الظاهر فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب [2]، انتهى.

وقد أتيتُ بهذا التقرير مع زيادة تحقيق حديث: "إن لكل آية ظهرًا وبطنا" [3]. مما لعلك لم تسمع من غيري في الجلد الأول من "كليد مثنوي" إن اشتقتَ إليه فَاطَّلِعْ عليه. وبمجموع ما نقلنا ظهر مجموع ما ادّعينا سابقًا من اعتبار فنّ الاعتبار مع بقاء الظاهر على ما هو عليه.

[1] تحفة الإخوان في التفرقة بين الكفر والإيمان ص: ٦٤ [2] ج:١/ص:٦ [3] ص: ٨٣

خطبة أحكام الا یتلاف

بعد الحمد والصلاة. مقصود اس تحریر سے ایک غلطیِ عظیم کا رفع کرنا ہے جس میں قریب قریب عام ابتلا ہو رہا ہے الا ماشاء اللہ۔ اور وہ غلطی یہ ہے کہ عام طور پر علی الاطلاق اتفاق کو مطلوب اور اختلاف کو مذموم سمجھا جاتا ہے، بالخصوص اگر عُلما میں کسی قسم کا بھی اختلاف ہو جاوے اس کے سبب ان پر سخت طعن کیا جاتا ہے۔ اور اس مدعا پر دلائلِ مطلقہ سے (گو وہ کسی دلیلِ مستقل سے مقید ہی ہوں) تقریراً و تحریراً استدلال کیا جاتا ہے۔ اس خیال کے غلط ہونے پر احقر وقتاً فوقتاً تقریر و تحریر سے متنبہ بھی کرتا رہا ہے، لیکن کسی داعیِ قوی کے پیش نہ آنے کے سبب اس مستقل تنبیہ کا کوئی خاص اہتمام نہیں کیا گیا۔ امسال بعض اسبابِ خاصہ کے سبب بعض مراکزِ تعلیمیہ کی جماعت کے آحاد میں کچھ اختلاف پیش آیا اور امتداد و اشتداد میں کسی قدر معمول سے بڑھ بھی گیا اور اس کے متعلّق بعض ایسے صاحبوں نے جن کا یہ منصب بھی نہ تھا بزعمِ خود خیر خواہی سے معترضانہ خیالات ظاہر کیے، اور ان میں سے جنھوں نے مجھ سے خطابِ خاص کیا تھا اُن کو اصولِ صحیحہ کے موافق جواب بھی دیا گیا، لیکن غالباً بوجہِ اجمال ان جوابوں کا اُن اُصول پر انطباق واضح نہ تھا اس لیے توضیح کی بھی ضرورت تھی نیز آیندہ کے لیے ایسے شبہات کا انسداد بھی ضروری تھا۔ یہ واقعہ اور یہ دو ضرورتیں داعیِ قوی ہو گئیں کہ تحقیق مسئلۂ اتفاق و اختلاف کی کسی قدر تفصیل و توضیح کے ساتھ قلم بند کر دی جائے تاکہ شبہاتِ واقعہ مفقود اور شبہاتِ متوقعہ مسدود ہو جاویں، اور نیز واعظین و مقررین و مضمون نویس بھی اپنی تقریرات و تحریرات میں ان حدود کی رعایت رکھ سکیں۔ **وَلَقَّبْتُه بـ "أحكام[1] الا یتلاف في أحكام الاختلاف" والله ولي الإعانة، وإليه التَّضَرُّعُ والاستكانة.**

---

[1] اس تلقیب میں اشارہ ہے کہ جب اختلاف کے صحیح احکام معلوم ہوں گے ان کے امتثال کے بعد جو اتفاق ہوگا وہ نہایت مستحکم ہوگا، کیوں کہ وہی مطلوبِ شرعی ہوگا جو مصلحت ہی مصلحت ہے، اور ایسے امر کا استحکام یقینی ہے، مزید تحقیق اس کی خاتمۂ رسالہ کے خاتمہ میں ہے۔

مقدمہ: جاننا چاہیے کہ اختلاف بتقسیم اولیٰ دو قسم پر ہے: ایک حقیقی، دوسرا غیر حقیقی۔ اور اختلاف کی اقسام سے اتفاق کی اقسام بھی معلوم ہو جاویں گی اور چوں کہ محلِ کلام اختلاف ہی کو سمجھا جاتا ہے، اس لیے موضوع تقسیم کا اسی کو قرار دیا گیا۔ تو اختلاف کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ حقیقی۔ ۲۔ غیر حقیقی۔

حقیقی سے مراد یہ ہے کہ دو حکموں میں ایسا تعارض ہو کہ وہ دونوں حکم واقع میں معاً صحیح نہ ہو سکیں۔ اگر ایک صحیح ہو تو دوسرا غلط، جیسے ایک شخص کہے کہ یہ فعل حلال یا حسن ہے، دوسرا اُسی فعل کو کہے کہ یہ حرام یا قبیح ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ وہ واقع میں حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ پھر یہ تعارض خواہ درجۂ تناقض میں ہو یعنی جیسے اُن دونوں حکموں کا اجتماع نہیں ہو سکتا اسی طرح دونوں کا ارتفاع بھی نہیں ہو سکتا، جیسا مثالِ مذکور میں کہ جیسے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ فعل حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو، اسی طرح یہ نہیں ہو سکتا کہ نہ واقع میں حلال ہو اور نہ واقع میں حرام ہو، اور خواہ درجۂ تضاد میں ہو یعنی دونوں حکموں کا اجتماع تو نہیں ہو سکتا لیکن دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہے، جیسے ایک شخص کہے کہ یہ فعل مباح ہے، دوسرا کہے کہ مستحب ہے، سو ظاہر ہے کہ یہ تو ممکن نہیں کہ مباح بھی ہو اور مستحب بھی مگر یہ ہو سکتا ہے کہ نہ مباح ہو نہ مستحب بلکہ مکروہ و بدعت ہو۔

اور غیر حقیقی سے مراد یہ ہے کہ ان دو مختلف حکموں میں تعارض نہ ہو بلکہ دونوں حکم صحیح ہو سکتے ہیں، مثلاً ایک پتھر سفید ہے ایک سیاہ ہے تو دونوں مختلف تو ہیں لیکن دونوں حکم صحت میں مجتمع ہیں، کیوں کہ دونوں میں رنگ کا محل مختلف ہے۔ ایک کو سفید کہنے سے دوسرے کے سیاہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔ یا ایک زمانہ میں شراب حلال تھی دوسرے زمانہ میں حرام ہو گئی تو یہ دونوں حکم صحیح ہیں۔ اور یہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورتِ اختلاف ہے اور حقیقت اس کی تعدد ہے۔

پھر اختلافِ حقیقی کی دو قسمیں ہیں:

۱. اختلاف في الأمر الدنيوي. ۲. اختلاف في الأمر الديني.

پھر **اختلاف في الأمر الدنيوي** کی دو قسمیں ہیں:

۱. اختلاف عن منشأٍ صحيح. ۲. اور ایک اختلاف لا عن منشأٍ صحيح.

اور **اختلاف في الأمر الديني** کی دو قسمیں ہیں:

۱. **اختلاف في الفروع.** ۲. **اختلاف في الأصول.**

پھر **اختلاف فی الفروع** کی دو قسمیں ہیں:

۱. **اختلاف عن دليل.** ۲. اور **اختلاف لا عن دليل.**

اور **اختلاف في الأصول** کی دو قسمیں ہیں:

۱. **اختلاف في الكفر والإيمان.** ۲. اور **اختلاف في البدعة والسنة.**

یہ سب اقسام اختلافِ حقیقی کی تھیں۔

اور اختلافِ غیر حقیقی کی دو قسمیں ہیں:

ایک بفعل العبد، دوسرا بجعل الحق۔

پھر اختلاف بجعل الحق کی دو قسمیں ہیں:

ایک اختلافِ طبائع، دوسرا اختلافِ شرائع۔

پھر اختلافِ شرائع کی دو قسمیں ہیں:

۱. **اختلاف في الشريعة الواحدة.** ۲. **اختلاف في الشرائع المتعددة.**

مجموعہ ان سب اقسام کا دس قسمیں ہیں، چھ اختلافِ حقیقی کی اور چار اختلافِ غیر حقیقی کی، یعنی قسمِ اوّل: **اختلاف حقيقي في الأمر الدنيوي عن منشأ صحيح.**

قسمِ دوم: **اختلاف حقيقي في الأمر الدنيوي لا عن منشأ صحيح.**

قسمِ سوم: **اختلاف حقيقي في الأمر الديني من الفروع عن دليل.**

قسمِ چہارم: **اختلاف حقيقي في الأمر الديني من الفروع لا عن دليل.**

قسمِ پنجم: **اختلاف حقيقي في الأمر الديني من الأصول كفرًا وإسلامًا.**

قسمِ ششم: **اختلاف حقيقي في الأمر الديني من الأصول بدعتًا وسنتًا.**

قسمِ ہفتم: **اختلاف غير حقيقي بفعل العبد.**

قسمِ ہشتم: **اختلاف غير حقيقي بجعل الحق باختلاف الطبائع.**

قسمِ نہم: **اختلاف غير حقيقي بجعل الحق في الشريعة الواحدة.**

قسمِ دہم: **اختلاف غير حقيقي بجعل الحق في الشرائع المتعددة.**

(وهذه صورة الضبط بهيئة الجدول ذات الشعب)

اختلاف									
حقیقی						غیر حقیقی			
فی الدنیا		فی الدین					بجعل الحق		
عن نفسانیت	لا عن نفسانیت	فی الفروع		فی الاصول		بفعل العباد	باختلاف الطبائع	باختلاف الشرائع	
		عن دلیل	لا عن دلیل	کفراً او اسلاماً	بدعۃً وسنۃً			فی الشریعۃ الواحدۃ	فی الشرائع المتعددۃ
قسم اوّل	قسم ثانی	قسم ثالث	قسم رابع	قسم خامس	قسم سادس	قسم سابع	قسم ثامن	قسم تاسع	قسم عاشر

اور یہ سب اقسامِ واقعیہ ہیں، ورنہ احتمالاتِ عقلیہ تو اور بہت ہیں، مگر چوں کہ وہ غیر واقع تھے، اس لیے ان کا ذکر کرنا پھر اُن کے وقوع کی نفی کرنا فضول سمجھا۔

مضمون أحكام الا یتلاف

جو دلائل مطلوبیتِ اتفاق کے ہیں وہ مطلق نہیں بلکہ ان کے خاص محامل ہیں، جیسے دلائلِ مطلوبیتِ اختلاف کے بھی خاص محامل ہیں۔ ان سب کی تفصیل فصولِ رسالہ میں مذکور ہوئی ہے۔ ان دلائلِ مطلوبیتِ اتفاق میں سے ایک خاص دلیل کے متعلّق جو کہ کثیر الدور علی الالسنہ ہے ایک خاص غلطی عام ہو رہی ہے۔ اس کا مختصر دفع بطور تتمہ کے ضروری سمجھتا ہوں۔ وہ دلیل یہ آیت ہے:

﴿وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا ۪ وَاذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَآءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖۤ اِخْوَانًا ۚ﴾[1]

اور وہ غلطی یہ ہے کہ اس آیت میں دو لفظ دیکھ لیتے ہیں: ایک ﴿جَمِيْعًا﴾ کہ اجتماع پر دال ہے، دوسرا ﴿لَا تَفَرَّقُوْا﴾ کہ افتراق سے نہی ہے۔ اور اس کی قید پر نظر نہیں کرتے، اس لیے محل بے محل اس کو استدلال میں پیش کر دیتے ہیں۔ یہ ہے وہ غلطیِ عام، اور دفع اس غلطی کا اس قید میں نظر کرنا ہے، اور وہ قید اعتصام بحبل اللہ کی ہے جس کی تفسیر احکامِ دینیہ کا التزامِ اعتقادی وعملی ہے۔ تقریر مدلولِ آیت کی بلحاظ قید یہ ہے کہ تم سب اعتصام اختیار کرو اور اُس میں تفرق مت کرو کہ کوئی اعتصام اختیار کرے، کوئی نہ کرے۔ پس مقصود بالذات اعتصام ہے نہ کہ اجتماع، اور منہی عنہ ترکِ اعتصام ہے نہ کہ تفرق۔ پس اگر اعتصام میں تفرق ہوتا ہو اس طور سے کہ بعض نے اعتصام کیا بعض نے نہ کیا تو اس تفرق سے بچنے کے لیے اعتصام کو نہ چھوڑیں گے، بلکہ اعتصام کے لیے تفرق کو گوارا کر لیں گے۔ اور اگر ترکِ اعتصام سے اجتماع حاصل ہوتا ہو اس طور سے کہ سب نے اعتصام ترک کر دیا اور بے دینی پر مجتمع ہو گئے تو اجتماع کے لیے اعتصام کو ترک نہ کریں گے بلکہ اعتصام کے لیے اجتماع کو ترک کر دیں گے۔ خوب سمجھ لو۔ یہ تو دفع ہے غلطی کا، اور اس آیت میں ایک فائدۂ عظیمہ علمیّہ وعملیہ متعلّقہ اتفاق پر بھی

[1] آل عمران: ۱۰۳

دلالت ہے، یعنی اس میں اتفاق واجتماع مطلوب کے حاصل ہونے کا ایک سہل اور کامیاب طریقہ بھی بتلایا گیا ہے۔ وہ طریقہ یہ ہے کہ سب مل کر احکامِ الٰہیہ کا اتباع کرنے لگیں، اس سے خود بخود بلا کسی تدبیرِ مستقل کے لزوماً اتفاق پیدا ہوجاوے گا، ورنہ بدون اس کے بڑی سے بڑی تدبیر بھی ناکام ہے اوّل تو حدوث ہی میں ورنہ بقا میں تو ضرور۔ اور راز اس کا یہ ہے کہ ایسا اتفاق اغراض پر مبنی ہوگا اور اغراض میں تبدل ہوتا رہتا ہے، اسی کے ساتھ اتفاق بھی رخصت ہوجاوے گا، اور جو اتفاق احکامِ الٰہیہ پر مبنی ہوگا چوں کہ احکام بدلتے نہیں اسی لیے وہ اتفاق بھی باقی رہتا ہے، اور ایسی تدابیر کے غیر نافع ہونے کی طرف دوسری آیت میں اشارہ فرمایا گیا ہے:

﴿هُوَ الَّذِيْٓ اَيَّدَكَ بِنَصْرِهٖ وَبِالْمُؤْمِنِيْنَ ۝ وَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِهِمْ ۭ لَوْ اَنْفَقْتَ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مَّآ اَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوْبِهِمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ اَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۭ﴾[1]

یہ مجمل تقریر ہے آیتِ اعتصام کے دو مدلولوں کی، ایک دفعِ غلطی متعلّقِ اتفاق اور دوسری تعلیم تدبیر اتفاق اور مفصّل تقریر مدلولِ اوّل کی احقر کے وعظ ''الاعتصام بحبل اللّٰہ'' کے ثلثِ دوم میں جو اسی آیت کے بیان میں ہے اور مدلولِ ثانی کی وعظ ''الاتفاق'' کے ثلثِ دوم اور ورقِ اخیر میں جو ایک دوسری آیت کے بیان میں ہے شائع ہوچکی ہے، اگر شوق ہو ملاحظہ فرمالیا جاوے۔

[1] الأنفال: ۶۲، ۶۳

ملفوظ در تسہیلِ طریقِ سلوک

ملقّب بہ السلسبیل لعابري السبیل

من مقالات شریفہ حضرت اشرف العلماء حکیم الامت مجدد الملت قطب الارشاد
مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب عم فیوضہم العالی،
ضبط کردہ: احقر خواجہ عزیز الحسن عفی عنہ، مرقومہ ۷ محرم ۱۳۴۵ھ

عرض کیا گیا کہ حضرت جو فرمایا کرتے ہیں کہ اعمالِ مامور بہا سب اختیاری ہیں اور اختیاری امور میں کوتاہی کا علاج بجز ہمت اور استعمالِ اختیار کے اور کچھ نہیں تو یہ تو بظاہر بہت معمولی سی بات معلوم ہوتی ہے، پھر طریق میں اہمیت ہی کیا رہی؟ فرمایا کہ ہے تو یہ معمولی اور موٹی بات لیکن لوگوں کو اس کی جانب التفات نہیں، حالاں کہ اسی پر دارومدار ہے تمام اصلاحات کا اور یہی ہے اصل علاج تمام کوتاہیوں کا۔

عرض کیا گیا کہ جب آدمی باوجود کوشش کے اپنی اصلاح سے عاجز ہو جاتا ہے تب ہی تو اس کی تدابیر اور معالجہ پوچھتا ہے، تو اُس سے پھر بھی یہی کہہ دینا کہ ہمت اور اختیار سے کام لو کیوں کر کافی ہوسکتا ہے؟ کیوں کہ ہمت اور استعمالِ اختیار کی اُسے توفیق ہی نہیں ہوتی۔ فرمایا کہ دیکھنا یہ ہے کہ وہ استعمالِ اختیار پر قادر ہے یا نہیں، ضرور قادر ہے ورنہ نصوص کی تکذیب لازم آتی ہے۔ جب استعمالِ اختیار پر قادر ہے تو ہمت کر کے اختیار کا استعمال کرے۔ جب اختیار کا استعمال کرے گا تو کامیابی لازم ہے، ناکامیابی کی کوئی صورت ہی نہیں، البتہ دشواری اور کلفت ضرور ہے۔

عرض کیا گیا کہ واقعی قدرت اور اختیار کا تو انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، لیکن جب دشواری اور کلفت کی وجہ سے اس کے استعمال ہی کی نوبت نہ آئی تو وہ اختیار مفید ہی کیا ہوا؟ کیوں کہ نتیجہ تو وہی ہوا جو عدمِ اختیار کی صورت میں ہوتا یعنی عدمِ صدورِ اعمال۔ فرمایا کہ جب علاج

پوچھا جائے گا تب تو وہی بتایا جائے گا جو دراصل علاج ہے، رہی خود اُس علاج کے استعمال کی دشواری سو جب اس کے متعلق سوال کیا جائے اُس وقت اُس کا جواب دیا جائے گا۔

عرض کیا گیا کہ اب سوال کیا جاتا ہے۔اس استفسار پر فرمایا کہ اختیاری امور میں کوتاہی کا علاج بجز ہمت اور استعمالِ اختیار کے اور کچھ نہیں، البتہ اس استعمالِ اختیار میں کلفت اور دشواری ضرور ہوتی ہے، سو اُس کا علاج بھی یہی ہے کہ باوجود کلفت کے ہمت اور اختیار سے برابر بہ تکلّف اور بہ جبر کام لیتا رہے، رفتہ رفتہ وہ کلفت مبدل بسہولت ہوجائے گی۔ ساری ریاضت اور سارے مجاہدے بس اسی لیے کیے جاتے ہیں کہ اختیارِ اوامر اور اجتنابِ نواہی میں سہولت پیدا ہوجائے۔ میں تو کہا کرتا ہوں کہ خلوص اور ہمت بس یہ دو چیزیں ماحصل ہیں سارے تصوف کا اور ساری پیری مریدی کا، کیوں کہ اگر ہمت نہ ہوگی تو عمل ہی نہ ہوگا اور اگر خلوص نہ ہوا تو عمل ناقص ہوا۔اگر ان دو چیزوں کو جمع کرلیا جائے تو پھر شیخ کی بھی ضرورت نہیں، کیوں کہ شیخ بھی بس انہی دو چیزوں کی تعلیم کرتا ہے۔ دفعِ کلفت اور تحصیلِ سہولت کا جو یہ طریق ارشاد فرمایا کہ بہ تکلّف ہمت اور اختیار سے کام لیتا رہے، رفتہ رفتہ سہولت ہونے لگے گی، اس کے ضمن میں یہ بھی فرمایا کہ ہر کام شروع میں مشکل ہوتا ہے، مگر کرتے کرتے مشق ہوجاتی ہے اور پھر نہایت سہولت کے ساتھ ہونے لگتا ہے، جیسے سبق شروع میں دشوار ہوتا ہے مگر رٹتے رٹتے یاد ہوجاتا ہے، اگر شروع کی کلفت اور تعب کو دیکھ کر ہمت ہار دی تو پھر کوئی صورت ہی کامیابی کی نہیں، اور اگر برداشت کرلی تو چند روز کے بعد دیکھے گا کہ سہولت کے ساتھ وہ عمل ہونے لگے گا:

چند روزے جہد کن باقی بخند

جب حضرت یہ بیان فرمارہے تھے کہ اخلاص وہمت خلاصۂ تصوف ہیں تو ایک صاحب نے عرض کیا کہ کیا اخلاص بھی اختیاری ہے؟ فرمایا کہ جب مامور بہ ہے تو ضرور اختیاری ہے، کیوں کہ غیر اختیاری امور کا شریعت نے مکلّف ہی نہیں فرمایا، اور اختیاری کیوں نہ ہوتا، کیا گھی کا خالص رکھنا اختیار میں نہیں؟ اس میں چربی نہ ملائے، تیل نہ ملائے، پس وہ گھی بقول عوام (ظرافت کے لہجے میں) نخالص ہے یعنی خالص ہے، اور عبادت کے خالص رکھنے ہی کو اخلاص کہتے ہیں۔

عرض کیا گیا کہ شیخ کی دعا و برکت کو بھی تو بہت بڑا دخل ہے اصلاح میں۔ فرمایا کہ

برکت کا انکار نہیں، مگر اُس کا درجہ بھی تو متعیّن کرنا چاہیے، اس کا مرتبہ صرف ایسا ہے جیسا عرقِ سونف کا مرتبہ مسہل میں کہ اس سے اعانت ضرور ہوتی ہے مسہل میں مگر کیا محض عرقِ سونف بغیر مسہل کے کار آمد ہوسکتا ہے اور مسہل کا کام دے سکتا ہے؟ ہرگز نہیں۔

عرض کیا گیا کہ اس کا تو مشاہدہ ہے کہ شیخ کی دعا و توجہ کی برکت سے بہت کچھ تغیّر اپنی حالت میں محسوس ہونے لگتا ہے۔ فرمایا کہ مسہل میں ادھر عرقِ سونف پیا ادھر دھڑا دھڑ دست ہونے شروع ہوگئے، تو کیا اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ اکیلا عرقِ سونف کافی ہوگیا ہے؟ حضرت! نری دعا و برکت سے کچھ نہیں ہوتا جب تک خود اپنے اختیار کو کام میں نہ لائے۔ حضور سرورِ عالم ﷺ سے تو بڑھ کر نہ کوئی صاحبِ برکت ہوسکتا ہے، نہ مقبول الدعوات۔ حضرت کے چچا ابو طالب کیسے جاں نثار اور عاشق زار تھے، حضور نے دعا بھی دل و جان سے کی کہ وہ راہ پر آجائیں، اصرار بھی فرمایا، مگر چوں کہ خود انھوں نے نہ چاہا، مقصود حاصل نہ ہوا، بالکل طبیب اور مریض کی سی مثال ہے۔ اگر مریض دوا نہ پیے تو کیا محض طبیب کی شفقت اور توجہ سے مریض اچھا ہوجائے گا؟ صحت تو اس کے نسخہ ہی سے ہوگی۔ اسی طرح اگر بچہ سبق یاد نہ کرے تو سبق کیسے یاد ہوجائے گا، محض استاد کی توجہ سے تو سبق یاد نہیں ہوسکتا، وہ تو یاد کرنے ہی سے یاد ہوگا۔

عرض کیا گیا کہ شیخ کی برکت سے توفیق ہوجاتی ہے۔ فرمایا کہ یہ تو میں کہہ ہی چکا ہوں کہ برکت معین ضرور ہے مگر کافی نہیں، اس کا دخلِ اعانت ہے، دخلِ کفایت نہیں، یہاں تک کہ محض شیخ کی برکت تو ہرگز کافی نہیں ہوسکتی، مگر یہ ہوسکتا ہے کہ محض ہمت اور استعمالِ اختیار کافی ہوجائے۔ میں تو ان باتوں کو علی الاعلان کہتا ہوں، خواہ مخواہ میں اپنے متعلّقین کو اپنا مقید بنانا نہیں چاہتا، اگر کوئی شخص اپنی اصلاح خود کرسکے تو چشم ما روشن دل ماشاد، خوشی کا مقام ہے، کیوں کہ ہمارا بوجھ ہلکا ہوا۔

عرض کیا گیا کہ یہ تقریر کہیں اس کے تو خلاف نہ ہوجائے گی:

بے رفیقے ہرکہ شد در راہ عشق　　عمر بگذشت ونشد آگاہ عشق

فرمایا کہ خلاف کیوں ہوتی یہ تو اور ہماری موید ہے، آگاہِ عشق فرمایا ہے، یعنی بلا شیخ کے آگاہ نہ ہوگا، علم کا درجہ حاصل نہ ہوگا، سو اس سے ہمیں کب انکار ہے، شیخ راہ بتائے گا مگر اس کا

یہ مطلب تو نہیں کہ وہ گھسیٹ کر لے چلے گا، اندھے کو سوانکھا راہ بتاتا ہے، گود میں تو اٹھا کر نہیں لے جاتا، راستہ تو قطع خود اُس کے چلنے ہی سے ہوگا۔ راستہ بتانا تو بے شک شیخ کا کام ہے، لیکن اس کا قطع کرنا تو سب ہی کے ذمہ ہے۔

جامع عرض کرتا ہے کہ اس جگہ حضرت کا ایک پرانا ملفوظ یاد آ گیا۔ ایک صاحب کو بہت مفصّل طور پر راہِ سلوک کی حقیقت بیان فرما کر فرمایا کہ الحمدللہ میں تو طالب کو ایک جلسہ میں خدا تک پہنچا دیتا ہوں، کیوں کہ مقصود کی حقیقت بتلا دینا گویا مقصود ہی تک پہنچا دینا ہے۔ اگر کوئی راستہ بتادے اور دکھا دے کہ دیکھو وہ چراغ جل رہا ہے تو یہ اُس کو گویا چراغ ہی تک پہنچا دینا ہے، اب صرف راستہ ہی چلنا باقی رہ جاتا ہے، سو یہ طالب کے اختیار میں ہے، قدم اٹھاتا چلا جائے مقصود تک پہنچ جائے گا۔ اختیار کے متعلّق استفسار پر فرمایا کہ اختیار تو بدیہیات بلکہ محسوسات میں سے ہے، اور بدیہیات ومحسوس کے لیے دلائل کی حاجت نہیں ہوا کرتی۔ اختیار کا ہونا تو اتنا ظاہر ہے کہ انسان تو انسان جانوروں تک کو اس کا ادراک ہے، دیکھیے اگر کسی کتے کو لکڑی سے مارا جائے تو وہ مارنے والے پر حملہ کرتا ہے، نہ کہ لکڑی پر، اس کو بھی یہ امتیاز ہوتا ہے کہ کون مختار ہے، کون مجبور ہے۔ ہر شخص اپنے وجدان کو ٹٹول کر دیکھ لے کہ جب وہ کوئی ناشائستہ حرکت کرتا ہے تو اس کو خجالت ہوتی ہے، اگر وہ اپنے کو مجبور سمجھتا تو پھر خجالت کیوں ہوتی؟ خجالت تو اپنے اختیاری فعل ہی پر ہوسکتی ہے، لہٰذا یہ یقینی ہے کہ انسان مختار ہے۔ اور یہ مسئلۂ اختیار اس قدر ظاہر ہے کہ ہر شخص اپنے اندر صفتِ اختیار کو وجداناً اور طبعاً محسوس کرتا ہے، حتیٰ کہ جو جبری ہیں وہ بھی محض قولاً جبری ہیں وجداناً وہ بھی اختیار کے قائل ہیں، کسی کو اس سے مجالِ انکار نہیں۔

یہ دوسری بات ہے کہ اس مسئلہ کی کنہ اور حقیقت کسی کو معلوم نہیں، نہ معلوم ہوسکتی ہے، مگر کسی شے کی حقیقت معلوم نہ ہونے سے اس کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ضیا اور روشنی کی حقیقت کسی کو معلوم نہیں، لیکن اس کا وجود بالکل واضح اور مشاہد ہے، کیا اس کے وجود کا کوئی انکار کرسکتا ہے؟ حضرت مولانا رومی رحمہ اللہ نے نہایت سادہ اور سہل عنوان سے اس مسئلۂ جبر واختیار کو بیان فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

زاری ما شد دلیل اضطرار	خجلتِ ما شد دلیلِ اختیار

(اگر اضطرار نہیں تو یہ زاری کیوں ہے؟ اور اگر اختیار نہیں تو اپنے کیے پر یہ شرمساری کیوں ہے؟)

غرض نہ خالص جبر ہے، نہ خالص اختیار ہے۔ اختیارِ خالص نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ماتحت ہے اختیارِ حق کے، مستقل اختیار نہیں ہے۔ بہر حال انسان میں صفتِ اختیار کا ہونا قطعی ہے، جب یہ ہے تو اپنی اصلاح کرنے میں بھی اس صفتِ اختیار کا استعمال کرنا چاہیے، جب تک یہ نہ کرے گا اصلاح ممکن ہی نہ ہوگی، مثلاً کسی میں بخل ہے، تو کیا نرے ذکر و شغل یا شیخ کی دعا وتوجہ اور برکت سے یہ رذیلہ زائل ہوسکتا ہے؟ ہرگز نہیں، یہ رذیلہ تو نفس کی مقاومت ہی سے زائل ہوگا، البتہ ذکر و شغل وغیرہ معین ضرور ہوجائیں گے، مگر کافی ہرگز نہیں ہوسکتے۔ حضرت شیخ عبدالقدوس رحمہ اللہ گنگوہی قدس سرہ العزیز جابجا اپنے مکتوبات میں بھی فرماتے ہیں:

کار کن کار بگذار از گفتار	کاندرین راہ کار باید کار

(کام ہی کرنے سے کام چلتا ہے، تمنّاؤں یا نری دعاؤں سے کچھ نہیں ہوتا۔)

عرض کیا گیا کہ بعض بزرگوں کی توجہ سے تو بڑے بڑے بدکاروں کی خود بخود اصلاح ہوگئی ہے۔ فرمایا کہ یہ ایک قسم کا تصرف ہے اور ایسا تصرف نہ اختیاری ہے، نہ بزرگی کے لیے لازم، بہت سے بزرگوں میں تصرف بالکل بھی نہیں ہوتا، اور پھر تصرف کے اثر کو اکثر بقا بھی نہیں ہوتی، کچھ دن بعد پھر ویسے کے ویسے ہی، بخلاف اس اثر کے جو کہ ہمت اور اعمال کے واسطہ سے ہوتا ہے، وہ باقی رہتا ہے۔ توجہ کے اثر کی تو ایسی مثال ہے کہ کوئی شخص تنور کے پاس بیٹھ گیا، تو جب تک وہاں بیٹھا ہوا ہے تمام بدن گرم ہے مگر جیسے ہی وہاں سے ہٹا پھر ٹھنڈا کا ٹھنڈا۔ اور اعمال کے ذریعہ سے جو اثر ہوتا ہے وہ ایسا ہے کہ جیسے کسی نے کشتۂ طلا کھا کر اپنے اندر حرارتِ غریزیہ پیدا کرلی، تو وہ اگر شملہ پہاڑ پر بھی چلا جائے گا تب بھی وہ حرارت بدستور باقی رہے گی اور اصل نفع وہی ہے جو باقی رہے۔ غرض نری دعا وتوجہ پر بیٹھے رہنا اور خود اپنی اصلاح نہ کرنا محض خیالِ خام ہے۔ پھر ان شبہات کے پیش کرنے پر مزاحاً فرمایا کہ میں تو گویا یہ طبِ اکبر لوگوں کے لیے پیش کررہا ہوں، مگر آپ چاہتے ہیں کہ اس کے ورقوں پر کاغذ چپکا چپکا کر اس کے مضامین کو چھپائے رکھیں۔

عرض کیا گیا کہ جبلّت تو کسی کی بدل نہیں سکتی پھر جبلی صفات رذیلہ کی اصلاح کیوں کر اختیار میں ہوسکتی ہے؟ فرمایا کہ تعجب ہے کہ آپ کو ابھی تک یہ شبہات ہیں۔ یہ تو فرمائیے کہ مادہ جبلی ہوتا ہے یا فعل بھی جبلی ہوتا ہے؟ یہ تو مانا کہ مادہ اختیار میں نہیں ہے مگر فعل تو اختیار میں ہے، وہ تو جبلی نہیں۔ مادہ بے شک زائل نہیں ہوتا مگر اُس کے مقتضا پر عمل کرنا نہ کرنا یہ تو اختیار میں ہے، اور اسی کا انسان مکلّف ہے، اور بار بار اس مقتضا کی مخالفت کرنے سے وہ مادہ بھی ضعیف ہو جاتا ہے۔ پھر فرمایا کہ یہ بڑے کام کی باتیں ہیں، اور دراصل تعلیم کے لائق یہی باتیں ہیں، مگر میں دیکھتا ہوں کہ آج کل ان باتوں کا کہیں تذکرہ نہیں نہ عُلما کے ہاں، نہ مشائخ کے یہاں۔ تصوف کی ایک مبہم صورت بنا رکھی ہے۔ اسی وجہ سے مدت سے اس کی حقیقت مستور چلی آتی تھی مگر الحمدللہ اس وقت ایسا وضوح ہوگیا ہے کہ کوئی خفا اور التباس کسی قسم کا اس میں باقی نہیں رہا۔ مجھے تو بحمداللہ کسی مسئلۂ تصوف میں مطلق شبہ یا خلجان نہیں ہوتا، نہ طالب کی کسی حالت کی حقیقت معلوم کرنے میں، نہ اس کی اصلاح کی تدابیر تجویز کرنے میں، خواہ کسی کی کیسی ہی الجھی ہوئی حالت ہو۔ میں خیر خواہی سے عرض کرتا ہوں کہ اس وضوح کو اس زمانہ میں غنیمت سمجھ کر اس کی قدر کرنی چاہیے اور اس سے منتفع ہونا چاہیے۔

جامع عرض کرتا ہے کہ ایک زمانہ میں حضرت نے طریقِ اصلاح کا خلاصہ ایک طالب کو جنھوں نے اپنے اندر صدہا عیوب کا ہونا بیان کیا تھا اور اپنی اصلاح سے مایوسی ظاہر کی تھی صرف استحضار اور ہمت تجویز کیا تھا اور اس سے اُن کو بہت نفع ہوا تھا۔ اس تجویز کا اور اس تقریر کا حاصل ایک ہی ہے، دونوں ایک ہی مُعنون کے عنوان ہیں۔ اخلاص اور ہمت میں بھی اصل چیز ہمت ہے، کیوں کہ اخلاص پیدا کرنے کے لیے بھی ہمت ہی کی ضرورت ہوگی، اور ہمت کا معین استحضار ہے، اور استحضار کی صورتیں مختلف ہیں، جو صورت شیخ تجویز کردے اس پر عمل کرے، مثلاً ہر کوتاہی پر دس یا کم وبیش نفل بطور جرمانہ ادا کرنا، تاکہ جب دوسرا موقع کوتاہی کا پیش آئے جرمانہ کے خوف سے استحضار کی کیفیت پیدا ہوجائے، اور جب استحضار ہوجائے فوراً ہمت سے کام لے اور تقاضائے نفس کو مغلوب کرے۔ اگر استحضار اور ہمت کا اہتمام رکھے گا ان شاء اللہ تعالیٰ کوتاہیوں سے محفوظ رہے گا، اور رفتہ رفتہ پوری اصلاح ہوجائے گی۔ طالبِ

مذکور کے لیے علاوہ جرمانۂ مذکورہ کے میں نے ہر روز مطالعۂ ''نزہۃ البساتین'' بھی تجویز کیا تھا، جس میں ایک ہزار حکایات اولیاء اللہ کی درج ہیں، اُن سے بھی علاوہ برکت کے بہت کچھ قوت استحضار وہمت کو پہنچتی ہے۔

نیز جامع عرض کرتا ہے کہ احقر نے حضرت کی اس تجویز پر استحضار وہمت کو بوجۂ غایت نافع ہونے کے ایک شعر میں محفوظ کرلیا تھا، وھو ھذا:

جو گُر حضرت نے فرمایا ہے استحضار وہمت کا سراسر نسخہ اکسیر ہے اصلاحِ امت کا

بس اب اتمامِ حجّت ہو چکا۔ وَمَا عَلَیْنَا اِلَّا الْبَلَاغ.

ضميمة السلسبيل ملقب بـ اليم في السم[1]

جو ملفوظِ بالا کا بھی خلاصہ ہے اور یہ ایک خط کا جواب ہے جس میں ایسا وظیفہ یا طریقہ پوچھا گیا تھا جس سے طاعات میں ترقی اور معاصی سے اجتناب میسّر ہو، اس کا جواب حسبِ ذیل دیا گیا:

طاعت اور معصیت دونوں امرِ اختیاری ہیں جن میں وظیفہ کو کچھ دخل نہیں۔ رہا طریقہ، سو طریقہ امورِ اختیاریہ کا بجز استعمالِ اختیار کے اور کچھ بھی نہیں، ہاں سہولتِ اختیار کے لیے ضرورت ہے مجاہدہ کی، جس کی حقیقت ہے مخالفتِ (بمعنی مقاومتِ) نفس، اس کو ہمیشہ عمل میں لانے سے بتدریج سہولت حاصل ہو جاتی ہے، میں نے تمام فن لکھ دیا۔

نوٹ: آگے شیخ کے دو کام رہ جاتے ہیں: ایک بعض امراضِ نفسانیہ کی تشخیص، دوسری بعض طرقِ مجاہدہ کی تجویز جو کہ ان امراض کا علاج ہے۔

کتبہ اشرف علی

---

[1] "تتمة الضميمة ملقب بـ الطم في السم در ماہیتِ اصلاح" (جو ایک صاحب کو بطور خط لکھا گیا تھا) غیر اختیاری کے درپے نہ ہونا، اختیاری میں ہمت کرنا، اس میں جو کوتاہی ہو جاوے اس پر استغفار اور اس کا تدارک اور توفیق کی دعا کرنا یہی اصلاح ہے۔ البحر فی السمہ

تمهيد رفع الضيق عن أهل الطريق

بعد حمد وصلوٰۃ احقر اشرف علی عفی عنہ عرض رسا ہے کہ من جملہ موانعِ طریقِ سلوک کے دو امر خاص ہیں جو اس قدر کثیر الوقوع ہیں کہ شاید ہی کوئی سالک اُن میں مبتلا ہونے سے بچا ہو بلکہ اہلِ علم بھی ان میں مبتلا ہیں۔ اُن میں سے ایک یہ ہے کہ بعض امورِ غیر اختیاریہ کی تحصیل کی فکر میں پڑ جاتے ہیں، جیسے ذوق و شوق واستغراق ولذت ویکسوئی ودفعِ خطرات وسوزش وانجذاب وعشق طبعی وامثالہا، اوران امور کو ذکر وشغل ومجاہدہ کے ثمرات سمجھ جاتے ہیں اور ان کے حاصل نہ ہونے کو حرمان سمجھتے ہیں۔

اور دوسرا یہ ہے کہ بعض امورِ غیر اختیاریہ کے ازالہ کے اہتمام میں لگ جاتے ہیں، جیسے قبض وہجومِ خطرات اور دل نہ لگنا یا کسی آدمی یا مال کی طبعی محبّت یا شہوت یا غضبِ طبعی کا غلبہ یا قلب میں رقت نہ ہونا یا رونا نہ آنا یا کسی دنیوی غم کا غلبہ یا کسی دنیوی خوف کا غلبہ وامثالہا، اوران امور کو طریق کے لیے مضر اور مقصود سے مانع سمجھتے ہیں اور ان کے زائل نہ ہونے کو موجبِ بعد عن اللہ سمجھتے ہیں۔ یہ ہیں وہ امور جن میں عام طور پر اہلِ سلوک مبتلا ہیں۔ اور امرِ مشترک ان دونوں امر میں یہ امر ہے کہ امورِ غیر اختیاریہ کے درپے ہوتے ہیں تحصیلاً یا ازالتاً۔ اور امورِ غیر اختیاریہ کے درپے ہونا مشتمل ہے متعدد مفاسد پر:

ایک مفسدہ یہ ہے اور یہ اعتقادی مفسدہ ہے کہ در پردہ اس میں حق تعالیٰ کے ارشاد: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾[1] کی مزاحمت ہے، کیوں کہ جب یہ امورِ غیر اختیاریہ ہیں تو انسان کی وسع میں نہ ہوئے، نہ تحصیلاً نہ ازالتاً، کیوں کہ قدرت ضدین سے متعلّق ہوتی ہے، تو جس چیز کی تحصیل اختیار میں نہیں اس کا ازالہ بھی اختیار میں نہیں، اسی طرح جس چیز کا ازالہ اختیار میں نہیں اُس کی تحصیل بھی اختیار میں نہیں۔ پس جب یہ انسان کی وسع میں نہ

[1] البقرۃ: ٢٨٦

ہوئے اور سالک نے ان کی تحصیل یا ازالہ کو موقوف علیہ مقصود مامور بہ کا سمجھا، اور ظاہر ہے کہ مامور بہ کا موقوف علیہ مامور بہ ہوتا ہے، تو اُس نے ان امور کی تحصیل یا ازالہ کو مامور بہ سمجھا اور مامور بہ کے لیے وسع کا شرط ہونا نص سے ثابت ہے اور یہ وسع میں ہے نہیں تو گویا یہ معتقد ہوا اس امر کا کہ مامور بہ کے لیے وسع شرط نہیں تو صریح مزاحمت ہوئی، ارشاد: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾[1] کی اور یہ کتنی بڑی غلطی ہے۔

دوسرا مفسدہ یہ ہے اور یہ عملی مفسدہ ہے کہ جب یہ امور اختیاری نہیں تو کوشش کرنے سے نہ حاصل ہوں گے، نہ زائل ہوں گے اور یہ تحصیل و ازالہ کے لیے کوشش کرے گا، جب کامیابی نہ ہوگی تو روز بروز پریشانی ہی بڑھے گی، پھر اس پریشانی کے یہ آثار محتمل ہیں:

اوّل: پریشانی کے تواتر سے کبھی بیمار ہوجاتا ہے، پھر بیماری میں بہت سے اوراد و طاعات سے محروم رہ جاتا ہے۔

ثانی: پریشانی و غم کے غلبہ سے بعض اوقات اخلاق میں تنگی ہوجاتی ہے اور دوسروں کو اس سے اذیت پہنچتی ہے۔

ثالث: غم و فکر کے غلبہ سے بعض اوقات اہل و عیال یا دیگر اہلِ حقوق کے حقوق میں کوتاہی ہونے لگتی ہے اور معصیت تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔

رابع: کبھی یہ پریشانی اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ مقصود سے مایوس ہوکر خودکشی کر لیتا ہے۔ اور خسر الدنیا والآخرة کا مصداق بنتا ہے۔

خامس: کبھی مایوس ہوکر اعمال و طاعات کو بے کار سمجھ کر سب چھوڑ بیٹھتا ہے اور بطالت و تعطلِ محض کی نوبت پہنچ جاتی ہے۔

سادس: کبھی شیخ سے بداعتقاد ہوجاتا ہے کہ مقصود کا راستہ خود ان ہی کو معلوم نہیں۔

سابع: کبھی حق تعالیٰ سے ناراض ہوجاتا ہے کہ ہم اتنی کوشش و مجاہدہ کر رہے ہیں مگر کامیابی ہی نہیں ہوتی، ذرا رحمت نہیں فرماتے، بالکل توجہ نہیں ہے، خدا جانے وہ تمام وعدے کہاں گئے؟ جیسے ﴿وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[2] اور "من تقرّب إلي

[1] البقرة: ٢٨٦ [2] العنكبوت: ٦٩

شبرا تقربت إلیه ذراعا". الحدیث. تو نعوذ باللہ نصوص کی صریح تکذیب کرنے لگتا ہے۔ نعوذ باللّٰہ من الحور بعد الکور.

غرض یہ نمونہ ہے اُن مفاسد کا جن میں کوئی مضرتِ بدنی و نفسی ہے، کوئی مضرت دینی ہے معصیت یا کفر۔ اسی وجہ سے میں نے تمہید کی سطرِ اوّل میں ان دونوں امر کو مانعِ طریقِ سلوک کہا ہے، اور اہلِ طریق نے ہر زمانہ میں ان موانع کا معالجہ حسبِ تعدادِ طالبین فرمایا ہے۔ اُن ہی معالجات میں سے وہ معالجات بھی ہیں جو اس زمانہ کی حالت واستعداد کے موافق وقتاً فوقتاً "تربیت السالک" کا جُز بنتے رہتے ہیں۔ چوں کہ رسالۂ مذکور ذرا طویل ہے اور ایسے اجزا اس میں مختلف مقامات پر منتشر طور پر مذکور ہیں کہ بدون پورے رسالہ کے مطالعہ کے ان کا اجتماع ذہن میں نہیں ہوسکتا بلکہ اس وجہ سے کہ درمیان درمیان دوسرے مضامین متخلل وحائل ہوجاتے ہیں، اس لیے اُن کے اثر سے پہلے جُز کا اثر مضمحل ہونے کے سبب پورے مطالعہ میں بھی کافی اجتماع نہیں ہوتا، اور بعض مبتلا کے لیے ضرورت ہوتی ہے اس اجتماع کی، اس لیے احقر نے مناسب سمجھا کہ ایسے خاص مضامین رسالۂ مذکورہ میں سے منتخب ہوکر یکجا مجتمع ہوجائیں تاکہ ایسے طالب کو سہولت سے انتفاع ہوسکے، جیسا کہ رسالہ "حسن العلاج" میں ایک خاص قسم کے مضامین اسی مصلحت سے جمع کردیے گئے ہیں۔ چناں چہ احقر نے یہ کام محبّی مولوی عبدالمجید صاحب بچھرایونی کے سپرد کیا اور یہ بھی رائے دی کہ اگر میرے دوسرے رسائل میں ایسے مضامین مل جاویں تو ان کو بھی اس کا تابع بنا کر جُز کردیا جاوے، چناں چہ یہ رسالہ حاضر ہے اور نام اس کا "رفع الضیق عن أهل الطریق" رکھا گیا۔ واللّٰہ ولي النفع وبیده أزمّة الجلب والدفع.

خطبة حقيقة الطريقة

الحمد لله الذي نوّر الأرض والسماء، وهو يهدي لنوره من يشاء. والصلاة والسلام الأتمّان الأكملان على سيدنا محمد سيد الأنبياء، من صدره مشكاة فيها مصباح الاهتداء، وهو للذين آمنوا هدىً وشفاء، وعلى آله الأتقياء، وصحبه الأصفياء، وورثته من العلماء والأولياء، الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة التي تنهى عن الفحشاء، وينفقون في السراء والضراء، ويخافون يوما تتقلَّب فيه القلوب والأبصار؛ ليجزيهم الله أحسن الجزاء، ويزيدهم الله من فضله، والله يرزق من يشاء بغير إحصاء. من أَحَبَّهم وأتبعهم كان مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصلحاء. ومن أبغضهم وعاندهم كان من أهل الشقاء، من الذين أعمالهم للسمعة والرياء كسراب بقيعة يحسبه الظمآن كالماء، أو لبعدها عن الصفاء والجلاء والنور والضياء كظلمات في بحر لجّي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب وهماء، ظلماء فوق ظلماء.

بعد حمد وصلوٰۃ مدعائے ضروری یہ ہے کہ ہر مسلمان پر بعد تصحیحِ عقائد واصلاحِ اعمالِ ظاہری فرض ہے کہ اپنے اعمالِ باطنی کی اصلاح کرے۔ قرآن مجید میں بے شمار آیات اور حدیث میں بے انتہا روایات اس کی فرضیت پر صراحتاً دال ہیں، گو اکثر اہل ظاہر بسبب پابندیِ ہوا وہوس اس دلالت سے غافل ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ قرآن وحدیث میں زہد وقناعت، وتواضع واخلاص، وصبر وشکر، وحبِ الٰہی ورضا بالقضا، وتوکل وتسلیم وغیر ذلک کی فضیلت اور ان کی تحصیل کی تاکید اور ان کے اضداد: حبِ دنیا وحرص، وتکبّر وریا، وشہوت وغضب، وحسد ونحوہا

کی مذمت اور اُن پر وعید وارد و مذکور ہے۔ پھر ان کے مامور بہ اور ان کے منہی عنہ ہونے میں کیا شبہ رہا؟ اور یہی معنی ہیں اصلاحِ اعمالِ باطنی کے، اور یہی مقصودِ اصلی ہے طریقت میں جس کا فرض ہونا بلا اشتباہ ثابت ہے، اور اسی کے ساتھ تجربہ اس کا بھی شاہد ہے کہ اس اصلاح کا مدارِ اعظم عادت اللہ میں صحبت وخدمت واطاعت ان حضرات کی ہے جو اپنی اصلاح کر چکے ہیں۔ اور جہاں صحبتِ ظاہری میسّر نہ آوے تو صحبتِ معنوی یعنی ان حضرات کے حالات وحکایات کا مطالعہ قائم مقام صحبتِ ظاہری کے ہو کر کسی درجہ میں کفایت کر سکتا ہے۔

اور یہی راز ہے کہ نصوص میں بکثرت صحبتِ نیک کی ترغیب اور صحبتِ بد سے ترہیب آئی ہے۔ اسی طرح آیات واحادیث میں مقبولانِ الٰہی کے قصص جا بجا آئے ہیں اور یہ بھی بشہادت تجربہ ثابت ہو چکا ہے کہ یہ تاثیر صُلحا کی صحبتِ ظاہری یا معنوی کی موقوف ہے اس پر کہ اُن کے ساتھ عقیدت ومحبّت ہو، ورنہ عمر بھر بھی کچھ نفع نہیں ہوتا۔ اور جس طرح کہ اہلِ اصلاح کی صحبت نافع ومفید ہے اسی طرح اہلِ فساد کا قرب اور تعلّقِ خاطر مضر اور مہلک ہے۔ اور اس زمانہ میں بوجہ قلّتِ علم ونیز غلبۂ ہوائے نفسانی اصلاحِ باطنی کی طرف اول تو اکثر کو التفات ہی نہیں، پھر اگر کسی کو خیال بھی ہوتا ہے اور اس ضرورت سے کسی کی صحبت کا جویا ہوتا ہے تو چوں کہ اکثر طبائع میں اعتدال علمی وعملی بہت کم ہے، یا تو تشدد وتعصّب زیادہ ہے اور یا مداہنت وضعفِ دینی بڑھا ہوا ہے، اس لیے دو امرِ قوی مانعِ طریق وسدِ راہ ہو جاتے ہیں: متشددین تو کاملین واہلِ حق کے بعض اقوال یا افعال یا احوال کی کنہ اور لم نہ سمجھنے سے ان کو مخالفِ سنت قرار دے کر اُن سے کنارہ کش ہو جاتے ہیں اور اُن کی برکات سے محروم رہتے ہیں بلکہ بعض اوقات گستاخی وبے ادبی کر کے اپنی عاقبت کو پُر خطر کر لیتے ہیں، اور مداہنین اور ضعیف الاعتقاد لوگ ناقصین واہل باطل کے تمام اقوال وافعال واحوال کو بلا تطبیقِ شریعت دل وجان سے قبول کر کے اُن کی صحبت وخدمت اختیار کر کے اور ان کے محبّ ومعتقد بن کر اپنا دین ضائع کر بیٹھتے ہیں۔ اس لیے سخت ضرورت واقع ہوئی کہ قرآن وحدیث سے طریقت کی حقیقت دکھلا دی جاوے، تا کہ اس کے بعد اہلِ کمال پر انکار نہ ہو اور ناقصین پر اعتقاد نہ ہو۔ متشددین کا افراط کہ بعضے اُن میں باوجود تحصیلِ علم کے کاملین کو ناقص اور ان کی حالت کو خلافِ شریعت اور یہ کہ دین میں اس کی کچھ اصل نہیں

گمان کرتے ہیں رفع ہوجاوے، اور سست اعتقادوں کی تفریط کہ ناقصین اور مبطلین کو کامل اور ان کی حالت کو باوجود خلافِ شریعت ہونے کے عینِ حقیقت اور یہ کہ عینِ قرب ووصل ہی سمجھتے ہیں دفع ہوجاوے، اور امرِ حق کہ اعتدال بین الافراط والتفریط ہے متعیّن ومتحقق ہوجائے۔

مقدمہ: اوپر تمہید میں گذر چکا ہے کہ مقصودِ اصلی اس طریقِ باطن میں اصلاحِ اعمالِ باطنی ہے اور ان اعمال کو اصطلاح میں "اخلاق ومقامات" کہتے ہیں، لیکن جس طرح ہر مقصود کے ساتھ اس کے کچھ متعلقات بھی ہوا کرتے ہیں اسی طرح اس اصلاحِ مذکور کے ساتھ بھی بہت سے امور اس کے متعلّق ہیں۔ پھر ان متعلقات میں سے بعض امور وہ ہیں جو بمنزلہ ثمراتِ غیر اختیاریہ اصلاحِ مذکور کے ہیں، اُن کو اصطلاح میں "احوال" کہتے ہیں۔ اور بعض امور ان ثمرات کے معین وبمنزلۂ اسبابِ حصول ہیں، ان کو "اشغال" کہتے ہیں۔ اور بعض امور کسی اشتباہ کا دفع یا کسی مرضِ باطنی کا علاج یا کسی عمل کا طرز وطریق ہے، اس کو "تعلیمات" سے تعبیر کرنا مناسب ہے۔ اور بعض امورِ اختیاری یا غیر اختیاری ان ثمرات کے آثارِ ظاہری ہیں، اُن کو "علامات" سے تعبیر کرنا زیبا ہے۔ اور بعض امور از قبیل نصوص اُن اخلاق وصفاتِ محمودہ پر بشارت دینے والے ہیں، ان کو "فضائل" کہنا لائق ہے۔ اور بعض امور از قسم افعالِ اختیاریہ بمنزلہ امورِ طبعیہ اس قوم کے ہیں، ان کو "عادات وآداب" کہنا مناسب ہے۔ اور بعض افعال از قسم افعالِ مباحہ مبنی بر بعض مصالحِ غیر ضروریہ ہیں، ان کو "رسوم" کہا جاوے تو بہتر ہے۔ اور بعض امور محض تحقیقاتِ علمیّہ ہیں، ان کو "مسائل" کہنا چاہیے۔ اور بعض امور از قسم عبارات ہیں، ان کو "اقوال" کہنا چاہیے۔ اور بعض امور ظاہر نظر میں حدودِ جواز سے متجاوز معلوم ہوتے ہیں، اگر واقع میں وہ داخل حدود ہیں تو اُن کی نسبت جو تاویل اور تطبیق کی جاوے اُس کو "توجیہات" کہنا خوب ہے، اور اگر واقع میں بھی خارجِ حدود ہیں تو اُس میں تنبیہ کی حاجت ہے جس کو "اصلاح" کہنا چاہیے۔ اور بہت کم ایسے امور رہ گئے ہوں گے کہ ان کلیات میں سے کسی کی فرد نہ ہوں، ان کو "متفرقات" کہا جاوے گا۔

مضمون تنبيه الطيربي

قال القاضي ثناء الله رحمه الله في تفسيره تحت آية: ﴿كَمَآ اَرْسَلْنَا فِيْكُمْ رَسُوْلًا مِّنْكُمْ يَتْلُوْا عَلَيْكُمْ اٰيٰتِنَا﴾[1] الآية: من أراد أن ينطق بتلك المعارف فلا بد له من إيراد مجازات واستعارات لا يهتدي إلى مرامها العوام، فيفسّقونه ويكفّرونه. فإن قيل: فأي ضرورة في التكلم بها، وما بال القوم يصنّفون فيها مجلّدات؟ قلت: ليس الغرض من تلك التصنيفات إعطاء تلك العلوم، ولا يحصل بمطالعة تلك الكتب شيء من القرب والولاية بل الغرض منها تنبيه العارفين المحصّلين لتلك العلوم بالجذب والسلوك على بعض تفاصيلها، وتطبيقِ أحوال المريدين ومواجيدهم على أحوال الأكابر

قاضی ثناء اللہ رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ جو شخص ان معارف کے ساتھ تکلم کرنا چاہتا ہے اس کو ایسی مجازات واستعارات لانا پڑتی ہیں کہ اس کے مقصود تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی، اس لیے وہ لوگ اس کو فاسق اور کافر بناتے ہیں۔ اگر کوئی سوال کرے کہ پھر اس کے ساتھ تکلم کرنے کی اور تصنیف کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ جواب دوں گا کہ ان تصنیفات سے غرض ان علوم کا افادہ نہیں ہے اور نہ ان کے مطالعہ سے قرب اور ولایت حاصل ہوتی ہے، بلکہ مقصود اُس سے اُن عارفین کو جو کہ ان علوم کو جذب اور سلوک سے حاصل کر رہے ہیں بعض تفصیلات پر متنبہ کرنا ہوتا ہے، اور مریدین کے احوال ومواجید کو اکابر کے احوال ومواجید پر منطبق کرنا ہوتا ہے تا کہ اُن کے احوال کا صحیح ہونا ظاہر ہوجاوے اور اس سے ان کے قلوب کو اطمینان ہوجاوے، اور بسا اوقات ان معارف کے ساتھ غلبۂ احوال میں تکلم کرتے ہیں۔ پس طریق مستقیم عوام کے لیے ان

[1] البقرة: ١٥١

ومواجيدهم كي يظهر صحة أحوالهم، وتطمئنُّ به قلوبهم -وكثيرا ما يتكلمون بتلك المعارف في غلبة الأحوال- فالطريق السويّ للعوام عند مطالعة كتبهم وسماع كلامهم عدم الإنكار، وحمله على ظاهر الشريعة مهما أمكن بالتأويلات؛ فإنّ كلامهم رموز وإشارات، أو تفويض علمه إلى علّام الغيوب كما هو شأن المتشابهات؛ فإن في كلامهم مجازات واستعارات مصروفة عن الظاهر، وليس شيء منها مخالفًا للشرع بل هي لبّ الكتاب والسنّة. رزقنا الله سبحانه بفضله والمنّة.[1]

حضرات کا کلام سننے کے وقت اور اُن کی کتابوں کو مطالعہ کرنے کے وقت یہ ہے کہ اعتراض نہ کریں اور اُن کو بقدرِ امکان تاویلات کرکے ظاہرِ شریعت پر محمول کریں، کیوں کہ ان کا کلام رموز و اشارات ہوتے ہیں، یا (اگر تاویل سمجھ میں نہ آوے تو) علام الغیوب کے حوالہ کریں جیسا کہ متشابہات کی شان ہوتی ہے، کیوں کہ ان کے کلام میں مجازات واستعارات ہوتے ہیں جو ظاہر سے پھیرے جاتے ہیں، ان میں کوئی بات شرع کے خلاف نہیں ہوتی بلکہ وہ کتاب وسنت کا مغز ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم کو اپنے فضل واحسان سے نصیب فرماوے۔

ف: ان عباراتِ مذکورہ فصلِ[2] ہٰذا سے کتبِ تصوف وعلمائے تصوف کے ساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا کہ جن حضرات میں قبول کی علامات ظاہر ہیں اور من جملہ ان علامات کے علمائے محققین کا حسنِ ظن بھی ہے، اُن کے ساتھ حسنِ اعتقاد رکھے اور اُن کے کلام میں اگر کوئی امر ظاہراً خلافِ سوادِ اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اُس کے موافق نہ رکھے، نہ اُس کو کسی کے سامنے نقل کرے، نہ ایسی کتابوں کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑھ لے، کیوں کہ اُن حضرات کا مقصود عوام کے لیے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفا فرماتے تھے۔ بلکہ اعتقاد تو سوادِ اعظم کے موافق رکھے اور اس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے، ورنہ یا غلبۂ حال پر محمول کرلے یا اعدا کے ملحق کردینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اُس کو

[1] تفسیرِ مظہری [2] اصل کتاب میں یہ عبارت مذکور ہے۔

مفوّض بحق کرے اور بے سمجھے اعتراض اور گستاخی نہ کرے، کیوں کہ گو وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بے حد متبع تھے، چناں چہ غیر معذور پر اُن سے خود نکیر منقول ہے اور اسی لیے احکام میں اُن سے کوئی ایسا امر منقول نہیں صرف بعض اسرار منقول ہیں جن کا مبنا ذوق و کشف ہے اور تعبیر خاص اصطلاحات میں کی گئی ہے اور ان دونوں سے عوام واہلِ ظاہر بے بہرہ ہیں، اس لیے اس کلام کے معارضِ شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کر سکتے گو رتبہ میں اُن سے بھی بڑے ہوئے ہوں، اس لیے اُن کو اجمالاً تسلیم کر لینا چاہیے ورنہ گستاخی سے سوئے خاتمہ کا خوف ہے۔ البتہ جو شخص ویسا ہی محقّق ہو اس کو حق ہے کہ اس پر مفصلاً رد کرے، خواہ درجۂ خطائے اجتہادی تک، خواہ ابطال تک۔

خطبۂ ظہور العدم

بعد الحمد والصّلوٰۃ احقر الخلیقۃ بل لاشیء فی الحقیقۃ مُظہر مدعا ہے کہ مسئلہ وحدت الوجود کے باب میں اکثر قائلین کی خلافِ حدود کشادہ زبانی اور اکثر منکرین کی خلافِ واقع بدگمانی کا منشا مجموعہ ہے دو امر کا: ایک اس کو محض مسئلۂ کشفیہ سمجھنا اور دوسرا اُس کا صرف اُن اہلِ کشف کے کلام میں تتبع کرنا جو مغلوب الحال یا ضیق المقال ہیں۔ اور اس مجموعہ کا اثر غلط فہمی ہونا ظاہر ہے۔ پھر اس غلط فہمی کے ساتھ اگر صاحبِ کلام سے حسنِ ظن ہے تو مسئلہ کے متعلّق اور اگر سوئے ظن ہے تو صاحبِ مسئلہ کے متعلّق مطلق العنانی لازم ہے۔ اور ان ہی دونوں مفسدوں کی اصلاح وانسداد کے لیے علمائے معتقدین، اہلِ طریق اور عرفائے اصحابِ تحقیق ہمیشہ ساعی رہے۔ عُلما کی غایتِ سعی کا حاصل تو یہ تھا کہ وحدت الوجود کو جس میں ملامت زیادہ ہے توجیہ وتاویل کر کے وحدت الشہود کی طرف کہ اُس میں ملامت کم تھی اور دونوں مسئلہ کے اختلاف کو نزاعِ لفظی کی طرف راجع کیا جاوے۔ اور عُرفا کی تحقیق کا حاصل یہ تھا کہ غلط فہمی کے منشا کو رفع فرمایا جو کہ مجموعہ امرین مذکورین فی السابق ہے یعنی اپنی تقریر سے اس کو واضح فرمادیا کہ دونوں مسئلے علمی اور کلامی ہیں اور دونوں میں اختلاف حقیقی ہے، اور وجہ ان کے علمی وکلامی ہونے کی ظاہر ہے، کیوں کہ حاصل اُن کا تحقیق ارتباط الحادث بالقدیم ہے اور اُس کا مسئلۂ علمیّہ وکلامیہ ہونا معلوم ہے، البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ اُن مسائلِ کلامیہ میں سے نہیں جو عقلیِ محض ہیں، کیوں کہ مسائلِ اصولیہ کلامیہ دو قسم کے ہیں:

ایک عقلیِ محض یعنی عقل اُن کے لزوم کے حکم کے لیے کافی ہو، جیسے مسئلۂ وجودِ صانع وحدوثِ عالم ونحوہما، دوسرے عقلیِ غیر محض یعنی عقلِ محض اُن کے امکان کا حکم کرتی ہے مگر ثبوت میں نقل کی بھی احتیاج ہوتی ہے، جیسے مسئلۂ رویت کا کہ عقل اس کے امکان کا حکم کرتی ہے اور جو فرقے اس کے امتناع کا حکم کرتے ہیں اُن کے مقابلہ میں اس امتناع کی نفی کرتی ہے گو رویت کی کنہ کا ادراک نہ کر سکے، کیوں کہ امکان کا بلکہ اثبات کا حکم بھی ادراکِ کنہ پر موقوف

نہیں، جیسے علمِ باری تعالیٰ کا مسئلہ کہ عقلاً ثابت مگر کنہ اُس کی غیر معلوم بلکہ خود علمِ حادث کی کنہ آج تک قطعاً معلوم نہیں ہوئی، کوئی اس کو مقولۂ اضافت سے بتلا رہا ہے، کوئی مقولۂ انفعال سے کوئی مقولۂ کیف سے، بلکہ اقسامِ علم میں سے جو قسم سب سے اظہر وابین ہے اس کی کنہ تک منقح نہیں ہوئی، خود ابصار ہی کی حقیقت کا اختلاف مشہور ہے، لیکن تاہم ان کا اثبات بلا نقل متفق علیہ بین العقلاء ہے۔ جب حکم بالاثبات تک ادراکِ کنہ پر موقوف نہیں تو حکم بالامکان تو بالاولیٰ ادراکِ کنہ پر موقوف نہ ہوگا۔ پس مسئلہ رویت کا باوجود غیر مدرک بالکنہ ہونے کے، عقلی کی وہ قسم ہے کہ امکان اُس کا عقلی اور ثبوت اُس کا نقلی، تو ایک قسم عقلی کی ایسی بھی ہوئی۔ پس مسائلِ کلامیہ دو قسم کے ہوئے۔ سو یہ مسئلہ وحدت الوجود وحدت الشہود کے بوجہ مدخلیتِ کشف کے گو قسمِ اوّل میں سے تو نہیں لیکن قسم ثانی میں سے ہے، چناں چہ عن قریب آتا ہے۔ باقی یہ کہ کتب کلامیہ میں مذکور کیوں نہیں؟ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلمین نے بالالتزام صرف ان مسائل کو لیا ہے جو اول تو قطعی ہوں اور دوسرے کسی فرقہ سے اس میں کلام ظاہر ہوا ہو۔ گو بعض مسائلِ غیر قطعیہ بھی تبعاً ذکر میں آگئے ہیں جیسے **جزء لا یتجزی** کا مسئلہ کہ **تبعًا لمسألة حدوث العالم** مذکور ہوگیا ہے۔ لیکن التزام قطعیات ہی کا ہے اور یہ مسئلے نہ قطعی ہیں نہ زمانۂ تدوینِ کلام میں ان کا اس طرح ظہور ہوا تھا۔ پس متکلمین کا ان دونوں مسئلوں کو اس عارضِ خاص سے ذکر نہ کرنا ہمارے اس دعویٰ کے کہ یہ مسائل کلامیہ کی قسم ثانی سے ہیں معارض نہیں۔ رہا یہ کہ یہ قسم ثانی میں سے کس طرح ہیں، مسئلۂ وجود کو متکلمین نے تو قسمِ اوّل میں ذکر کیا ہے؟ سو بات یہ ہے کہ اثبات الوجود للحوادث کی کیفیت متکلمین کے نزدیک تو عقلیِ محض ہے اور صوفیہ کے نزدیک مع الاختلاف بینہم امکاناً عقلی اور وقوعاً کشفی ہے، **کما سَیَتَّضِح من تقریرها**. اس لیے مسئلۂ وجود متکلمین کے نزدیک قسمِ اوّل سے اور صوفیہ کے نزدیک قسمِ ثانی سے ہے۔ متکلمین کے مسائل قسم ثانی سے اس کو اتنا فرق ہے کہ انھوں نے نقل میں محض نصوص کو لیا ہے اور صوفیہ نے کشف کو بھی، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسئلہ عقلی نہ رہے جس طرح مسئلۂ رویت باوجود مدخلیتِ نص کے عقلی ہے۔ غایت ما فی الباب بوجہ استناد الی الکشف کے ظنی ہوگا اور ظنیت میں بھی ظنیاتِ اصولیہ سے متنزل، **لعدم كون الكشف في شيء من درجات**

الحجية. لیکن احتمال کے ہوتے ہوئے بطلانِ مسئلہ کا حکم جزئی[1] یا ضلالِ اصحاب مسئلہ کا حکم حتمی، یہ تو یقیناً غلو اور معاداتِ اولیا ہوگا جس میں ایذان بحرب اللہ کی وعید وارد ہے۔ البتہ علمائے ظاہر نے جو کیفیت ثبوت الوجود للحوادث کی بیان کی ہے اگر وہ قطعی ہوتی تو بے شک صوفیہ پر حکم بالبطلان صحیح ہوتا، لیکن وہ خود قطعی نہیں۔ پس کیفیت ثبوت کے اعتبار سے مسئلہ سب کے نزدیک ظنی رہا۔ اہلِ ظاہر کے نزدیک قسمِ اوّل سے اور اہلِ باطن کے نزدیک قسمِ ثانی سے۔

بہر حال عُرفا نے ان اغلاط کی اس طرح اصلاح فرمائی کہ دونوں مسئلوں کا اپنی تقریر سے کلامی ہونا ظاہر فرمادیا۔ اور ان تقریرات میں سب میں اوضح واقرب بیان حضرت مجدد صاحب رحمہ اللہ کا ہے جس کو اپنے مکتوبات میں ذکر فرمایا، مگر چوں کہ اس میں بھی اصطلاحات فن کی ممزوج ہوگئی ہیں اس لیے وہ بیان پھر غامض ہی رہا جس سے اہلِ ظاہر منتفع نہیں ہوسکتے، اس لیے احقر کا دل چاہا کہ اس کے انتفاع کے تام[2] وعام ہونے کے لیے اُس کا ملخص جس کا اصل ماخذ مجدد صاحب کے مکتوبات کی جلدِ دوم کا مکتوب اول ہے درسی اصطلاحات میں لکھ دوں کہ مسئلہ سے اجنبیتِ مضرہ تو نہ رہے، بلکہ اس کو بھی مثل دوسرے مسائل مسکوت عنہا نقلاً ومحتملة الصحة عقلاً في درجة الاجمال وغير مدركة الكنه في درجة التفصيل کے بلکہ بسبب استناد الی الکشف کے احتیاطاً ان سے بھی ادنی درجہ میں قرار دے کر اقل درجہ اولیا کے حق میں بدزبانی وبدگمانی سے تو بچیں:

والله ولي الوقاية من كل غباوة وغواية

خاتمۂ رسالہ

قد فرغت من جمع عجالة "النخب من الخطب" لرابع ربيع الآخر ١٣٤٨ هجري يوم أتى علي ثمانية وستون سنة كملًا، وفقني الله تعالى في بقية أيام عمري لي الباقيات الصالحات التي هي خير عند ربنا ثوابًا وخير أملًا.

---

[1] فائدہ قید کا یہ ہے کہ ظناً رد کرنا مثل دوسرے مسائلِ ظنیہ کے جائز ہے جیسا علمائے اہلِ حق میں متداول ہے۔

[2] یعنی للخواص۔